الانـسان

في

فلسفة فيوربـاخ



الانسان
في
فلسفة فيورباخ

د. أحمد عبد الحليم عطية



الكتاب: الإنسان في فلسفة فيورباخ

المؤلف: د. أحمد عبد الحليم عطية

الغلاف: مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير، للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: 00961/1/471357 فاكس: 00961/1/475905

E-mail: kansopress@hotmail.com
kansopress@yahoo.com

سنة الطبع: 2008

اهداء .

. . إلى النجوم التي

تنير سماء حياتي .

زوجتي وأبنائي

أحمد



« كلمة أولية »

لقد أقتضى رفع هذا العمل إلى المطبعة ، إلى اعادة كتابته ، أي إعادة قراءته ليس من أجل تحويل بحث اكاديمي من رسالة للدكتورة إلى كتاب للمثقف والقارىء العربي ، بل إلى إعادة الحساب مع النفس ومحاولة التوصل إلى قناعات مبدئية رافعت عنها وأحاول التأكيد عليها من جديد . ويهمني أن أنوه منذ البداية بالفضل الكبير الذي لا يمكنني إنكاره لأستاذي الكبير الدكتور يحيى هويدي الذي لولاه بحق لما رأى هذا العمل النور ، فقد كان ـ رغم كل الظروف ـ المعطاء دوماً الاستاذ بحق كما أؤكد فضل المفكر العربي الكبير الدكتور حسن حنفي أستاذي الذي اعتز عميق الاعتزاز بتتلمذي على ، والذي كان ملهمي في هذا العمل منذ بدايته فكرة في ذهني ، ومروراً بتوفيره المادة العلمية للبحث وملاحظاته ومناقشاته معي ، رغم تباعده المكاني فقد أفاد قربه الفكري العمل وصاحبه . ولا يعني اعترافي هذا إلا التأكيد على إرجاع ما في العمل من حسنات إلى أصحابه ، أما مثالبه وما يمكن أن يؤخذ عليه من مأخذ فهي ترجع إليّ بمفردي .

والذي أقصده بإعادة الكتابة ، أو إعادة القراءة هو محاولة تجاوز الذات من أجل تقديم فيلسوف هام يراه البعض مجرد تلميذ لهيجل « الذي وسع علمه كل شيء » وجمع الفلسفة منذ كانت وإلى ما شاء الله ورأى فيه البعض

الآخر مجرد تمهيد لماركس ومبشراً بفلسفته ، أما فيورباخ الذي نذرت جهدي من الآن من أجل تقديمه إلى الثقافة العربية والفكر العربي تقديماً يليق بمكانته بحيث يصبح جزءاً مكوناً من فكرنا المعاصر يثير الحياة في مياهنا الراكدة حتى نعي مقصد « نهر النار » ونتفهم خطابه الفلسفي الانثربولوجي وهو يحدد لنا مبادىء فلسفة المستقبل ، فهو فيلسوف المستقبل بلا منازع لأنه فيلسوف الإنسان ، وما أحوجنا اليوم إلى التعرف على الانسان وتأكيد وجوده في وعينا أي التعرف على فيورباخ وتقديم فلسفته لعلنا نشارك في المستقبل بعد أن ذوى الماضي الذهبي بين أيدينا وأفلت الحاضر منا وفقد الإنسان .

المدخل إلى فلسفة فيورباخ

أثرت فلسفة فيورباخ Feuerbach (1804 ـ 1872) في كثير من تيارات الفكر المعاصر وتجاوز تأثيرها ما أوجدته من حماس عارم لدى الهيجيليين الشباب في حياة فيورباخ إلى الاثر العميق الذي أحدثته في تطور الفلسفة الوجودية في المانيا وفي نهضة وانبعاث الحركة الهيجيلية وما خلفته في سيكولوجيا الدين مما وضع فيورباخ في بؤرة الاهتمام في تاريخ الفلسفة المعاصرة[1] فقد ظهرت بصماتها الواضحة على فلسفات كل من كيركجوورد وفرويد وهيدجر وسارتر[2] وبرديائيف وكذلك ماركس وانجلز وقد اهتم بها أيضاً من رجال اللاهوت كل من كارل بارث k Barth. وهانز اهرنبرج وكارل هايم[3] . وفي ثقافتنا العربية نجد هذا الاهتمام لدى حسن حنفي وعبد الله العروي .

1- S.Hooke: From Hegel to Marx, the uni, of Michigan press p.221, E.Kamenka: The philosophy of Feuerbach, Routledge, Kegam paul, london 1970, P. 15, H.vogel, in his Introduction to principles of the philosophy of Future indiana polis Bobls, Merril 1966, PVii

2- B.M. Reardon: Religions Thought in the Hineteenth Century, Combridge, Uni, press, 1966, P.82.

3 ـ هنري ارنون : فيورباخ . ترجمة ابراهيم العريس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان 1981 ص 42.

وفي محاولتنا هذه لتقديم انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية إلى العربية نصادف العديد من الصعوبات . ولا تأتي هذه الصعوبات فقط ممن يجهلون فلسفة فيورباخ بل تأتي أيضاً من داخل صفوف كثير من المثقفين ذوي الاتجاهات العقائدية دينية كانت أو سياسية ، لكنني سأشير فقط وبإيجاز إلى بعض الصعوبات البحثية المتعلقة بالفلسفة الفيورباخية وهي لا تتمثل فقط في صعوبه لغته وإنما في غموض مصطلحاته وهو ما أشار إليه دارسو فلسفته ومترجمو كتبه إلى الانجليزية والفرنسية ، صحيح أن هناك اختلافاً كبيراً حول اسلوب كتابة فيورباخ أشار إليه انجلز ومالفن كرنو M. Cherno إنما الصعوبة في نقل فكر فيورباخ ترجع في الأساس إلى نقل مصطلحاته إلى حضارة ما زالت تحيا على مصطلحات ارسطو ، وتفهم الوجود والماهية والجوهر والطبيعة والاحساس والإنسان في إطار المصطلح القديم بينما مصطلحات فيورباخ تنطلق من الفلسفة الهيجيلية والمثالية الالمانية عامة وتختلف عنها في نفس الوقت . ورغم أن البعض يرى أن فيورباخ لم يقدم إلا قليلاً من المشاكل التي تتعلق بلغته حيث أنه لم يستخدم اللغة الفلسفية المعقدة[4] إلا أنه يجب التأكيد على أن مدخلنا لفهم فلسفة فيورباخ يرتبط بفهمنا لمصطلحاته التي تأتي من وتختلف عن مصطلحات المثالية الالمانية .

ويشير التوسير Althusser في ترجمته لنصوص فيورباخ إلى بعض الملاحظات حول الترجمة ويقدم المشاكل اللغوية والاصطلاحية التي ترتبط اساساً باللغة الفلسفية لفيورباخ ، كما يشير إلى بعض الالتباسات التي تندرج داخل فكر فيورباخ النظري وأخيراً إلى صعوبة نقل الكلمات وأستخدامها في لغة أخرى .

إن فيورباخ الذي نشأ اساساً في عالم المثالية الالمانية الفلسفي وتكلم لغتها يأخذ مصطلحاته من : كانط وفشته وشلنج وهيجل ، وعلى هذا المستوى نجد

4- M. Chreno: The Introduction of translation, of Feuerbach «The Essence of Faith According to luther» Horper, Rew publishion, london 1967, PP 25, 26

في لغته نزعة انتقائية ، كما ونجد لديه عدم دقة في تحديد التصورات ، وترجع عدم الدقة التي نتحدث عنها إلى أنه يعطينا انطباعاً بأ نه يتكلم لغة كانط وفشته وهيجل لأنه يبرهن في كتاباته على وجهة نظرهم ، ولكن نّظراً لأن لديه أفكاراً مختلفة يعبر عنها فهو ينتقدهم ، والالتباس يأتي من عدم تحديده للمعنى الخاص لما يستخدمه من مصطلحات ، فهو ينقل عنهم في نفس اللحظة التي يصيغ فيها فكرة الخاص به ، لكن بالفاظهم . ويرى التوسير ان هذا الخلط الذي نجده

في مصطلحات فيورباخ بين فهمه الخاص وفهم من سبقوه أوجد التباساً داخل فكر فيورباخ نفسه بشكل عميق .

إن كلمات مثل simmlichkeit ، Wesen ، Gattungلا تتسم فقط بازدواج خاص ومعانٍ متعددة في اللغة الالمانية ، لكنها تتسم بدلالة ازدواجية في ذاتها لأنها تقدم عند فيورباخ باعتبارها تجاوز للمعجم الفلسفي التقليدي ، محملة بدلالات مختلفة . فمصطلح Wesenيشير أحياناً كما يقول التوسير إلى « الوجود الموجود من لحم وعظم ، الوجود الحقيقي ، وأحياناً يشير إلى الماهية والحقيقة الداخلية لهذا الوجود . هذا الازدواج ليس صدفة ، وله دلالته العميقة ، انه بالنسبة لفيورباخ تميز لـ « الواقع ـ الحقيقة » وهو تمييز يجب أن يتجاوز ، وان هذا التجاوز يعبر عن نفسه بالضبط في هذه الكلمة الوحيدة الفريدة Wesen كأنه حل سحري للمشكلة التي يشير إليها[5] . كما يعني نفس المصطلح عند المترجم الانجليزي : ماهية essence ، وجودbeingطبيعة Natuerوهو نفس ما يشير إليه حسن حنفي[6] .

والمصدر simmlichkeit ليس له مقابل في الانجليزية ، والكلمات المختلفة مثل : semsuous simtiet semsualلا تتلائم على وجه الدقة معها . واستخدام

5- Althusser, Note du Traducteur, dans Manifestus philosophie, presses uni, France, paris, 1966, PP 1-2

6 ـ د. حسن حنفي : الاغتراب الديني عند فيورباخ . عالم الفكر الكويتية ص 44

فيورباخ sensualismuy يمكن ترجمتها إلى الحسية semsualismأو sensuality التي تستخدم عادة . يقول التوسير ان مصطلح simmlichkeitيشير إلى الحس sensibleكما في das simmlicheكمايشير في نفس الوقت إلى النظام الحسي مثل l'order du sensible أو الطبيعة الحسية la nature sensibleاوصفة ما هو حسي la qualité de sensible ولكن في نفس الوقت يشير إلى القوة الذاتية التي يؤثر فيها النظام الحسي في تميزه عن الفهم المجرد للأشياء . sensibilite هي الأشياء الحسية Die Sinnlichkeit كل ما هو راجع إلى العالم الحسي ، كل ما هو معطى : للحواس ، للشعور ، للقلب ، أي لتقبل الذات المتفتحة لما هو موجود في الخارج . والتباس مصطلح Sinnlichkeit يعبر عند فيورباخ عن أن هذا النظام الحسي الاستقبالي وحدة أصلية وغير منقسمة .[7]

ويعبر مصطلح Gattung- الذي يشير إلى النوع - عن ازدواجية مماثلة فيورباخ يتحدث عن الأنواع الحيوانية ، وعن آفاقها الخاصة الداخلة في الجنس العام ، والانسان نفسه يندرج تحت مقولة النوع Gattung ، فهي ليست مقولة بيولوجية بحتة ، بل إن هذه المقولة في أساسها مقولة نظرية[8] .

يتحدث فيورباخ عن الله باعتباره Gegenstand(أي موضوع أو تموضع) ولا يقول Object ،(التوسير يبين الفرق بينهما في الالمانية الأول)Gegenstandهو موضوع يقصده الوعي وهو داخل الوعي أو في الخيال ومن صنع الوعي ، الثاني Objectموضوع في الخارج . ومن هنا أهمية(الرجوع الى ما كتبه التوسير لتحديد دلالة المصطلحات التي تمثل صعوبة) أساسية في فهم فلسفة فيورباخ . وبالإضافة إلى صعوبة المصطلحات في اللغة الألمانية هناك صعوبة مضاعفة في نقل معناها إلى لغة أخرى يرتبط بهذه الصعوبات تحول فيورباخ من المثالية الهيجيلية مع تشبعها بأفكارها إلى فلسفة جديدة تماماً تستشرف المستقبل وتدور على أرض الطبيعة .

7- Althusser, P.2

8- Ibid., P.2

ويثير مدخلنا الحالي تساؤلات عديدة حول مغزى فلسفة فيورباخ ، الذي الهب حماس معاصريه . فقد كان الحماس عاماً وصار الجميع فيورباخيين كما كتب إنجلز وكتب دافيد شتراوس أن نظرية فيورباخ هي حقيقة هذا العصر وأشار ماركس أن ليس هناك طريقٌ للحرية والحقيقة سوى نهر النار ، فيورباخ مطهرة purgatary عصرنا[9] . لقد كانت صورة فيورباخ في نظر معاصريه وفي نظر أوروبا في القرن التاسع عشر هي صورة فيورباخ الأبعينيات صاحب « ماهية المسيحية » فيورباخ الذي أحل المذهب الطبيعي والإنسان والمادية والانثربولوجيا محل التقاليد الدينية والذي كان اهتمامه بالدين أكثر من أي شيء آخر يقول فوجل H.Vogel : « فيورباخ هو فيلسوف الإنسان والإنثربولوجيا الفلسفية قد أمكنه أن يؤكد ان فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة دين ، والتي تعني الاهتمام بالمصير الإنساني ، ومن وجهة النظر هذه فإن فيورباخ يشن . انتقاداً دائماً ومكثفاً على ما عده ضلالاً للعقيدة أي زيف اللاهوت[10] .

وقد بين فيورباخ مهمته في مقدمته للمجلد الأول من أعماله الكاملة الذي نشر عام 1846 بقوله : « إن المشكلة اليوم ليست وجود أو عدم وجود الله ، إنما وجود الإنسان أو عدم وجوده ، ليست المشكلة ما إذا كانت طبيعة الله مشابهة لطبيعتنا ولكن ما إذا كنا نحن البشر متساوين فيما بين أنفسنا . وليس ما إذا كنا نشترك في جسد المسيح باعتبار أننا نأكل الخبز ونشارك في عقيدة « التناول » ولكن ما إذا كان لدينا خبز يكفينا ، ليس ما إذا كنا نعطي ما لله لله ، ومالقيصر لقيصر ولكن ما إذا كنا نعطي للإنسان ما للإنسان ، ليس ما إذا كنا مسيحين أو وثنيين ، مؤلهين أو ملحدين ولكن ما إذا كنا ادميين أو سنصبح كآدميين نتمتع بصحة الروح والبدن والحرية والنشاط والحيوية . . أن

9- E. Kamenka; P.17

10- H. Vogel, P.

من يتحدث عني كملحد لا يقول ولا يعرف عني شيئاً . . . ليس مهمة إنكار وجود الله هي ما يعنيني ولكن ما يعنيني مشكلة عدم وجود الإنسان[11] .

ويبدو أن صعود فيورباخ السريع إلى عالم الشهرة في الفترة التي سبقت عام 1848 قد تبعه هبوط خطير في سمعته بعد هزيمة الثورة في المانيا . وهذا ما يجعل البعض يتساءل ألم يكن فيورباخ سوى فيلسوف صغير خلع عليه الناس أهمية فلسفية زائفة ترجع إلى أن بعض مؤلفاته حازت إعجاباً مؤقتاً في عصره ! أو هل كان فيورباخ أحد الذين وقعوا تحت وطأة التاريخ الذي لا يرحم كما يفترض ماركس ؟ أو بمعنى آخر هل خلف فيورباخ في شخص ماركس من فاقه واحتواه وتفوق عليه في حياته حتى أصبحت فلسفته مجرد مقدمة تمهيدية للماركسية ؟ هل ترجع أهمية فيورباخ التاريخية إلى كونه مرحلة انتقالية « من هيجل إلى ماركس » على نحو ما نظر إليه « سيدني هوك » ؟ أو نقطة وصل بينهما على نحو ما رأى « جان هيبوليت[12] » ؟ وهل الاطار الماركسي هو فقط الاطار الوحيد الملائم لدراسة فيورباخ ؟ وهل يرجع فشله بعد 1848 إلى قصور في أعماله ، أي في نظريته بمعنى أنه تحدث كثيراً عن ابدال الفلسفة أولاً بالانثربولوجيا ثم بعد ذلك بالعلم دون أن يحقق شيئاً من هذا بنفسه ؟

وبالمقابل هناك مجموعة أخرى من الأسئلة تدور حول إمكانية استخدام أطر ومناهج أخرى في تناول فيورباخ ، أو البحث عن مناهج جديدة لدراسته بالإضافة للتناول التاريخي لفلسفته باعتبار أنه تحول من « العقل إلى الثورة » ماركيوز ، أو باعتبار أنه نقطة تحول ، منعطف ، ليس فقط « نهاية المثالية الالمانية » انجلز ، لكن بداية للكثير من التيارات المعاصرة كما لدى : فوجل

11- C. Kamenka, P. 17 in Feuerbach, Sämltiche werke, vol.I.

12 ـ جان هيبوليت : دراسات في هيجل وماركس ، ترجمة جورج صدقني ، وزارة الثقافة السورية .

Vogelريردون Reardon لوقيت Lowth ، أمام[13] تلك مجرد اسئلة تنير الطريق وتمهد للبحث .

يرى البعض انه لا يمكن فصل فكر فيورباخ عن فكر كارل ماركس . فتاريخ الفلسفة الذي تحدده دراسة انجلز الشهيرة عن فيورباخ يقدم لنا مؤلف « ماهية المسيحية » كنوع من يوحنا المعمدان الخاص بدين القرن العشرين الجديد ، وبعد أن يضع فيورباخ في هذا المنظور يظن بانه قد نال نصيبه ، يأخذ بعد ذلك في إيراد المآخذ على فكره ويذكر التعديلات والاضافات التي ألحقها ماركس بفلسفته . وكما يحدث غالباً فإننا نجد أن فضائل المعلم تقبع في ظل نجاح التلميذ ، ففكره لا يوجد إلا بمقدار ما يسمح لنا بالعثور على الخطوط الأولى لفلسفة تتجاوزه . وهو حكم متحيز لانه يغفل عما في في فكر فيورباخ من ثراء حقيقي .[14]

وإذا شئنا إذن أن نكون عادلين مع فيورباخ يجدر بنا أن نعيد له ذلك الاستقلال النسبي الذي من حقه أن يطالب به ازاء ماركس الذي يلحقه ، وازاء هيجل أيضاً الذي يسبقه ، وهذا ما نحاول أن نفعله بتقديم صورة موجزة لحياته وتطور كتاباته .

ولد فيورباخ (لدفيج اندرياس فيورباخ) في 28 يوليو 1804 في مدينة لندسهوت Landshutبافاريا حيث تولى والده بول جوهان انسلم فيورباخ رئاسة المحكمة العليا ، وكان والده أول بروتستانتي متحرر يرأس جامعة بافارية ، وقد كتب كتاباً هاماً عن « القانون الجنائي في القرآن الكريم » . كان لدفيج الابن الرابع وبعده أربعة آخرون . وبعد أن انهى المرحلة الابتدائية 1817 ترك بيت أسرته والتحق بمدرسة في أنسباخ ، وفي عيد ميلاده السادس عشر أظهر ميولاً

. 13- of, Vogel, p11, Reardon, K. läwth: From Hegel to Nietzsch, london, 1965.

د. امام عبد الفتاح امام : كيركجورود رائد الوجودية ج1 ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة 1983 ص7 .

14 ـ هنري ارفون : فيورباخ ص 24 .

دينية واضحة وأكمل امتحاناته في الثانوية 1822 ومكث عاماً قبل أن يكمل دراسته في اللاهوت في بيت والده حيث ازدادت في بافاريا حدة رد الفعل الكاثوليكي المتطرف وقد أدى هذا بدوره إلى رد فعل جذري في المجتمع البروتستانتي الصغير الذي ينتمي إليه فيورباخ . وهذا التعصب الديني مسؤول إلى حد كبير عن المصاعب العامة في المانيا وعن إرسال لدفيج إلى هيدلبرخ .

وبعد ان انهى فيورباخ دراسته الثانوية قرر تكريس نفسه لدراسة اللاهوت البروتستانتي . ونستطيع منذ هذه الفترة ان نلمح بذور ذلك الاهتمام القوي والدائم بالدين الذي ظل يستشعره قلب فيورباخ الحي ، ووعيه الذي لم يكف ابداً عن التساؤل بقلق حول الامور الدينية ، وحول نظرية لوثر التي أصابها الفتور أثر قرن هيمنت فيه العقلانية ولسوف يكتب بعد ذلك حين يتحدث عن مسيرته الروحية قائلاً : لم يكن اول ميل استشعرته في حياتي ميلاً للعلوم أو الفلسفة بل للدين ، وهذا الميل لم يأتي بفعل التربية الدينية التي تركتني - كما اذكر جيداً - غير مبال بها ، أو بسبب تأثيرات خارجية ، بل أتاني هذا الميل من ذاتي فحسب ، انطلاقاً من رغبتي في شيء لم تكن توفره لي بيئتي ولا التعليم الذي كنت اتلقاه في المدرسة[15] . لقد كان التفكير في الله يؤرقه دائماً . وقد لخص فيورباخ نفسه تطوره الفكري منذ كان طالباً للاهوت حتى نشر كتاب «ماهية المسيحية» مروراً بالمرحلة التي تأثر فيها بهيجل فقال : كانت فكرتي الأولى هي الله ، وكان العقل هو فكرتي الثانية وكان الإنسان هو فكرتي الثالثة والأخيرة .

لقد استمع لدفيج الى محاضرات في اللاهوت التأملي لكارل داوب K.Daud وهو من رجال الكنيسة الذين تأثروا بالاتجاهات المعاصرة ، والذي كان يمر في هذا الوقت بالمرحلة الهيجلية . كما استمع إلى محاضرات هـ . ج . بولس H.g.paulus عن تاريخ الكنيسة . وفي غضون عام قرر فيورباخ الا يستقي

---

15 - المصدر السابق ص 7

معلوماته من مصدر غير مباشر ، ونجح في الحصول على موافقة أبيه في ان ينتقل الى برلين ، مركز الفكر ، حيث كان هيجل نفسه يلقي محاضراته ، ووصل الى هناك عام 1824 ، وتلقي خطابات فيورباخ الى والده في هذه الفترة الضوء على تطوره الروحي فقد كتب من هيدرلبرج في 1824يقول :

« . . . كم سيكون مفيداً بالنسبة لي بعد استيعاب افضل شيء من داوب العظيم ان اواصل سيرتي في برلين ، حيث على العكس من هنا لاتوجد شجرة واحدة فقط من المعرفة يلتقط منها ثمار العلم ، بل حديقة غناء مليئة بالاشجار المتفتحة حيث كل علم ، بل كل جزء من العلم يمثله اناس مشهورون ، وحيث يمكنني ان استمع للكلمة الحية عن الروح وليس الكلمة الصادرة عن السلطة ويمكنني ايضاً ان استمع إلى شليرماخر ، اين يمكنني ان ادرس التأويلات وتاريخ الكنيسة بطريقة أفضل من التي يمكن ادرسها لدى شليرماخر ؟ مثل هذه المحاضرات ضرورية الى حد كبير . ان دراسة اللاهوت والفلسفة في برلين على أيدي أساتذة مختلفين ، وتتم بصورة مختلفة تماماً عما يجري هنا» .[16]

وكتب من برلين الى والده يقول : » .... مضت اربعة اسابيع منذ بدأت دراستي هنا ، إلا أنها مفيدة حقاً ، فما كان غامضاً وغير قابل للفهم فهمته الآن بوضوح ، وأدركت ضرورته من خلال المحاضرات القليلة لهيجل التي حضرتها حتى الآن ، ما كان يكمن داخلي مثل الجمر تفجر إلى لهيب ، ولا تعتقد للحظة واحدة أنني اخدع نفسي ، فالمرء الذي يلهمه الحافز للمعرفة ويأتي إلى هيجل فإنه يحس التأثير القوي لخصوبة وعمق افكاره»[17] .

16- Fewrbach: Fragments Concering the characteristic of My philosophical development, trans. Sawor Hanfi, Pnchor Books, New York, 1972, PP. 266-267

17- Ibid., P. 268

تحول فيورباخ من دراسة اللاهوت إلى الفلسفة ، فلا خلاص الا بالفلسفة ، «يمكن للمرء ان يرضي الآخرين فقط اذا كان يستطيع ان يرضي نفسه ، ويمكن ان ينجز شيئاً إذا كانت لديه القدرة على انجازه . واشتياقي للفلسفة يدعمه استعدادي لها . فلا يمكن للإنسان ان يتقدم من مكان اسرع مما يتقدم في الفكر ، وحالما تخلى عن حدوده فإنه يكون مثل التيار الذي يحملنا بعيداً دون مقاومة . وإذا أردتم مني أن أرجع إلى اللاهوت الآن فإن ذلك سوف يكون مثل إجبار روح خالدة لأن ترجع إلى صدفتها الميتة والمهجورة ، أو مثل تحويل فراشة مرة أخرى إلى شرنقة»[18]

تابع فيورباخ محاضرات هيجل بانتظام وكان متحمساً لها وهو لا يزال طالباً في اللاهوت ، ثم اصبح من مؤيدي هيجل وشعر انه لم يستطع ان يوفق بين دراسته للاهوت واهتمامه بالفسلفة ومن عام 1848 كتب عن هذه الفترة يقول : «دخلت جامعة برلين في حالة يائسة لا أعرف ماذا اقرر ، وشعرت في نفسي بالصراع بين الفلسفة واللاهوت ، وضرورة التضحية باحداهما من اجل الآخر»[19] . لقد أشار فيورباخ ـ عندما كان يحاول الحصول على موافقة أبيه للذهاب إلى برلين ـ إلى أنه هناك ستتاح له فرصة سماع شليرماخر ، الا أنه بعد ان سمع هيجل وجد ان خلط شليرماخر بين الحرية والتبعية، بين العقل والايمان، لايتلاءمان على الاطلاق مع روحه التي ترغب في الحقيقة ، أي تنزع الى الوحدة والمطلق . [20]

وقد ترك فيورباخ برلين في منتصف عام 1826 متوجها الى ارلانجن حيث أمكنه تكملة دراسته وهناك حاول دراسة العلوم الطبيعية وحضر محاضرات في الفسيولوجي والتشريح على كوش Koch ، لكن ظروفه المالية حالت دون

18- Ibid., P. 269

19- Ibid., P. 270

20 ـ جيمس كولينز : الله في الفلسفة الحديثة ، فؤاد كامل ، مكتبة غريب القاهرة 1973 ص 335

ذلك . واكمل دراسته في الفلسفة 1828 . ورغم انه قد بدأ يشك في يقين الآراء الهيجيلية حول الاساس العقلي للطبيعة فإننا نراه في رسالته التي كتبها 1828 لا يزال يقف على ارضية المثالية الموضوعية في بحثه عن : العقل الواحد الكلي اللا متناهي De Ratione Una Universali infinitc . لم يبتعد فيورباخ في هذه الفترة كثيراً عن استخدامه للتصور الهيجلي ، فالعقل نشاط كوني مشابه للطبيعة وهو الذي يوحد الوجود مع الفكر . والعقل هو الذي يمكن الإنسان من تخطي حدود الفردية ليرتبط بالآخرين ، مقابل المسيحية ديانة الفردية . ومن ثم فإن هذا العمل الذي يتعدى المثالية الموضوعية الكلاسيكية والذي يعتمد على التحليل الهيجلي يسير في مسار الإنسانية التي تظهر في شرح هيجل للفينومينولوجيا .

وعين فيورباخ عام 1829 محاضراً في الفلسفة في ارلانجن ، وبدأ نشاطه الاكاديمي بمحاضرة عن «ديكارت واسبينوزا» ثم اعطى محاضرات أخرى في المنطق والميتافيزيقا في الفصل الدراسي الثاني من نفس العام واستمر في القاء المحاضرات حتى عام 1832 . غير ان الحدث الرئيسي في تلك السنوات الأولى لنشاط فيورباخ الفلسفي كان نشره «تأملات حول الموت والخلود» 1830 فقد عالج في هذا الكتاب موضوعاً عزيزاً عليه ، هو فكرة الخلود وكان كتابه هذا ـ الذي ظهر باسم مستعار ـ نقداً لاذعاً يعالج كثيرا من الموضوعات التي شغلت تفكيره ، ويعد هجوماً واضحاً على علم اللاهوت الذي يخدم الدولة البروسية ، وقد اعتبر وثيقة خطيرة وكان سبباً كافياً لحرمانه من أي وظيفة جامعية كما انه قضى على آماله الأدبية . فقد الحق به جزءاً ينتقد فيه الحكم اللاهوتية . وقد اثار هذا الملحق غضب الرقابة ، فقد كان العمل نفسه على الرغم من أنه اتخذ الشكل الهيجيلي ينكر خلود الروح ويؤكد مكانة الإنسان على هذه الارض ، وان الخلود الوحيد يكون في الثقافة الإنسانية التي تتسلمها الاجيال

بعضها من بعض والتي تبقى فيها روح الإنسان بعد ان يفنى جسده ، وقد أثار هذا العمل معظم الناس ، حتى ان والده صدم بانكاره الخلود وتأثير ذلك على حياة أبنه العملية ، وقد كان الاب محقاً حيث حرم فيورباخ من الترقية في ارلانجين وابتعد عن الجامعة 1832 ، وغدا يعلم ان ثورته ضد اللاهوت ، وتحفظ الحكومة البروسية يغلقان الابواب امام حياته الجامعية .

ويذكر ريتشارد فاجنر R.Wagner في «سيرته الذاتية» ذلك الاثر الذي احدثه فيه كتاب الفيلسوف الشاب «تأملات في الموت والخلود» . وقد كان في ملجأه في زيورخ ، بعد ان شارك باكونين رحلاته الثورية إلى درسدن عام 1849 وقرأ الكتاب الذي احضره اليه صديقه فلهام بومجارتن ووجد فيه التبرير الكامل لعمله الثوري ، يقول : «لقد اعجبتني صراحة فيورباخ كثيراً، تلك الصراحة البادية في افضل اجزاء كتابه حيث يجرؤ اخيراً على التصدي لمشكلات بالغة الاهمية ، وكذلك اعجبتني اتجاهاته الاجتماعية الراديكالية . لقد بدا لي من الامور الرائعة ان نعرف انه لايوجد خلود حقيقي الا للعمل السامي وللانجاز الروحي»[22]

ورغم هذه الحماسة التي قابل بها الموسيقي الكبير الكتاب فقد كانت تداعب فيورباخ فكرة الهجرة إلى باريس معتقداً ان هولباخ (1723 ـ 1786) وهلفنسييوس (1715 ـ 1771) اللذين اعجب بهما من قبل قادران على النشر في سهولة وان باريس كانت معروفة بمدينة الحرية الفكرية . وقد ارتبط فيورباخ بصداقة وثيقة مع كريستيان كاب christian Kapp استاذ الفلسفة في ارلانجن ،والذي بذل كل مافي وسعه للتوصية لكل يحصل فيورباخ على وظيفة جامعية ولكن باءت كل محاولاته بالفشل ، وعاد فيورباخ دون ان يستفيد من حقه في ان يلقى محاضرات في ارلانجن ، ولكنه حاول ان يدعم مستقبله الاكاديمي بنشر مجموعة من الاعمال مثل : «تاريخ الفلسفة الحديثة» 1833 .

---

22 - Wagner, Autobiographie, 1849, P.18

وأيضاً ارفون ، ص 10ـ11 .

وقد اولت الصحافة اهتماماً بهذا العمل ، وتبعه بكتاب آخر عن «نقد وتطوير فلسفة لينبتز» 1836 ثم كتاب عن «بيير بايل» Pierre Bayle عام 1838 .

وقد صمم فيورباخ أن لايلقي محاضرات طالما ان الجامعة تضعه في موضع المحاضر الخارجي الذي لا يليق به ،واستمر في تصميمه هذا باستثناء فترة بسيطة من الفصل الدراسي 1836/35 عندما اقنعه اصدقاؤه بأن يعطي سلسلة محاضرات لتلاميذه الذين أرادوا أن يستمعوا اليه في ارلانجن ، وباءت كل المحاولات التي بذلت لتعيينه في منصب اكاديمي في كل من : ماربورج وهيدلبرج وفريبورج بالفشل وذلك بسبب الاعتراض على أفكاره ، (بذلت) محاولة ثالثة في ارلانجن لترقيته إلى استاذ غير متفرغ ولكنها فشلت أيضاً . وعلى هذا النحو ندرك العنصر الهام الذي ساهم في تكوين حياة فيورباخ وفكره ذلك الفكر الذي اقترن بتجربته وكيّف نفسه معها ،اعني فشله الجامعي ، وهو فشل كان محررا له بالنظر إلى أنه قد جعله يفلت من قيود الفلسفة الرسمية وكان الفيلسوف عند تفكيره في حياته ـ التي كانت رغم ما فيها من مجد ـ حياة خاسرة يتأرجح على الدوام بين ثورة الكبرياء وبين الاستسلام فتارة كان ينتفض كمتمرد عنيد ، وتارة كان يبدو وكأنه أسف على ما يتاح للفيلسوف الرسمي من هدوء كثمرة للضمان المادي الذي توفره الدولة .

وفي عام 1834 قابل بيرتاليف Bertha louvالتي تكبره بعام واحد ، ونشأت بينهما صداقة وتبادلا الخطابات وسرعان ما اعتبرا نفسهما خطيبين ، الا ان فيورباخ ظل ينتظر تعينه في وظيفة جامعية وان ينشر كتاباته الفلسفية ،وفي عام 1837 انغمس لفترة في دراسة التشريح والفسيولوجي للتعويض عن تركيزه الزائد على العقل والروح . وفي 12 نوفمبر 1837 تزوج رغم عدم حصوله على وظيفة في ذلك الوقت . وقد عاش مع زوجته لمدة ثلاثة وعشرين عاماً عيشة بسيطة ولكنها مريحة في عزلة ريفية في بروكبرج يعتمدان في رزقهما على ارباح مصنع للصيني قد ورثته زوجته بعد وفاة ابيها ، وعلى عائد نشر كتاباته ، وبعد ان اقتنع انه لن يمنح وظيفة جامعية تتلاءم مع قدراته العقلية وخاصة بعد ان باءت محاولات اصدقائه عام 1840 بالفشل واصبح جاداً في

اعتبار نفسه مفكراً مستقلاً متحرراً من قيود الوظيفة وقيود النظم الاجتماعية ، صرح انه على وشك اكتشاف بعد نظر وذكاء في العوام من الناس يفوق اساتذة الفلسفة .

وبعد انتقاله إلى بروكبرج بدأ فيورباخ يتحول إلى فيلسوف مستقل وتعتبر العشر سنوات التي قضاها هناك قمة حياته الفلسفية ، وتعد ربما اسعد فترات حياته . لقد عرف بكتابه «افكار حول الموت والخلود» كباحث مدقق ، كما أعطاه كتابه «تاريخ الفلسفة» شهرة كهيجلي كبير ، وكانت أعماله في ذلك الحين تنتقد التجريبية انتقاداً لاذعاً مثل دفاعه عن هيجل ضد مقالة «باخمان» Bachmann «نقد هيجل» وذلك في مقالته التي نشرها 1835 «نقد نقد هيجل» Critique de l'Anti Hegel ، وبينما تشهد محاضرات ارلانجن بالتأثير الهيجلي فإن كتاباته عن ليبنتز أظهرت عمق الهوة التي احدثها بين الفلسفة واللاهوت . وفي كتابه عن بايل P.Bayle احتل موضوع الفلسفة واللاهوت معظم الكتاب واصبح بايل الاسم الخاص بفيورباخ نفسه الذي كان في هذا الوقت يتجه إلى رفض المثالية كضرب من ضروب اللاهوت ، وجاءت دراسته عن «نقد الفلسفة الهيجلية» Kritik Hegelschen philose oprlue عام 1839 انفصالاً وتجاوزاً للمرحلة الهيجلية . وقد غطى «ماهية المسيحية» الذي نشر بعد سنتين على سمعته كهيجلي وجعل منه أشهر فيلسوف في المانيا بين الراديكاليين وخصومهم من اللاهوتيين .

أما كتاباه : قضايا تمهيدية لاصلاح الفلسفة Preliminary Theses for refon of philosophy والمبادىء الاساسية لفلسفة المستقبل Principles of the philosophy of the Future فقد نشرا على التوالي في سويسرا بسبب الرقابة يقول : «إن هذه المبادىء تكملة لقضايا تمهيدية لاصلاح الفلسفة ، تلك التي القى بها غضب الرقابة الالماني - الذي لايرحم - إلى المنفى ، في المسودة الأولى كانت هذه القضايا مجلداً كبيراً ، لكن حين بدأت في التحرير النهائي استولى

عليّ لا أدري كيف ! روح الرقيب وشطبت بوحشية ما تركته هذه الرقابة في البداية»[23]

ومن المفيد هنا ان نؤكد الاهمية الكبرى لهاتين الدراستين سواء بالنسبة إلى موقعهما من تطور الفكر الفيورباخي ، أو من تطور الفلسفة الحديثة فقد ظل الدارسين لزمن طويل لايرون فيهما سوى امتداد لنقد الفلسفة الهيجلية الذي يبدأ منذ 1839 بينما شرع النقاد في ايامنا هذه في ادراك اهميتهما كعمل يتجاوز التجريد المثالي والقصور المادي تأسيساً لفلسفة جديدة تماماً[24]

وقد حاول اصدقاء فيورباخ : كريستيان كاب وارنولد روجه دون جدوى ان يجتذباه بعيداً عن عزلته الريفية الى هيدلبرج وهاله Halle ، اذ شجعه روجه A.Rouge كناشر على الكتابة في مجلته «حوليات هاله» بعد أن بدأت مجلة «حوليات برلين» التي تعد الجريدة الرسمية للهيجلية تطالب بمراجعة وتعديل كتاباته عن هيجل ، وبالرغم من أنه اعطى بعض مقالاته إلى روجه لمجلته الراديكالية ، الا انه كان يعتقد أنه منعزل عن نشاط روجه وماركس الشاب اللذين آملا في ازدهار سلاح النقد .

وقد رفض فيورباخ طلب ماركس بأن ينتقد شلنج في مجلته «الحوليات الالمانية ـ الفرنسية» فقد كتب ماركس اليه في 23 يوليو 1843 يسأله المساهمة في العدد الأول من المجلة على ان يكون نقداً لشلنج الذي نجح في خداع الفرنسيين بذكائه فهم يعتبرونه الرجل الذي وضع واقعية معقولة بدلاً من

23ـ هناك ترجمتان انجليزيتان لمبادىء فلسفة المستقبل واخرى فرنسية لالتوسير ، وترجمة عربية لالياس مرقص وسوف تعتمد الترجمات الانجليزية الاولى قام بها فوجل H.Vogel وصدرت عن Indiana opolis Bobles Merril, 1967 والثانية ضمن مختار لفيورباخ ترجمها Zawor Hanfi عام 1972 في نيويورك لدى Anchor Books ، وسوف نرمز للاولى بحرف V والثانية .Z.H

24ـ هنري ارفون ص 17

المثالية ، وضع افكاراً من دم ولحم موضع الافكار المجردة ، وضع فلسفة للعالم مكان الفلسفة الصورية ولذا - كما يحفزه ماركس - فأنك تقدم خدمة لمجلتنا وخدمة اكبر لقضية الحقيقة اذا قدمت لنا نقداً يظهر في العدد الأول . . ان افكار شلنج في شبابه لم تكن اكثر من حلم خيالي لكنها اصبحت فيك حقيقة وواقعاً ، لذا فأنني اعتبرك النقيض الطبيعي والضروري لشلنج نقيضاً حددته قوتا الطبيعة والتاريخ التوأمين» . . يقول فرانز مهرنغ : «أنه على الرغم من تلك اللهجة الودودة ، إلا أن فيورباخ تردد،فقد كانت كتاباته هي التي احرجت السلطات ودفعتها للقضاء على ماتبقى من الحرية الفلسفية في المانيا وبذلك اجبرت المعارضة الفلسفية على مغادرة البلاد ، الا اذا كانت مستعدة للاستسلام ، ولكن لم يكن فيورباخ بالرجل الذي يستسلم ، لكنه لم يكن قادراً على استجماع شجاعته للاندفاع في الصراع فكان رده بالنفي»[25] إلا أننا يمكن أن نتبين موقف فيورباخ من شلنج في الفقرة (50) من مبادىء فلسفة المستقبل .

وقد استمر فيورباخ في دراساته في مجال الدين ، وراجع «ماهية المسيحية» عدة مرات ودافع عنه وشرحه في ضوء النقد الذي وجه اليه . كما نشر العديد من المقالات والموضوعات اللاهوتية المرتبطة به والمكملة له . وكان عام 1844 عام عمل ونشاط في حياة فيورباخ حيث توصل إلى قناعات كافية بأن نقد كل من الهيجلية واللاهوت كان اساساً هاماً من أجل نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي مستنير ، كما اوضح مالفن كرنو M.Cherno في دراسته «لدفيج فيورباخ والاساس الفكري لراديكالية القرن التاسع عشر»[26] . لقد

---

25 ـ فرانز مهرنغ : كارل ماركس ، ترجمة خليل هندي ، دار الطليعة بيروت 1972 ص 52

26- Cf M. Cherno, Feuerbach and the intellectual Basis of Nineteeth century, Radicalism ph., B.disseration stanford uni, 1955 ويمكن الرجوع أيضاً الى مقدمة ترجمته «لماهية الايمان لدى لوثر».

كان عاماً حافلاً بالعمل حيث اتفق مع ناشر كتبه على اعداد طبعات منقحة من أعماله النقدية والتاريخية وبدأ معاً في التفكير جدياً في عمل طبعة كاملة لكل كتاباته وهو مشروع تم البدء فيه خلال عامين ولم ينته إلا بنشر المجلد العاشر من الاعمال بعد عقدين . [27]

وفي عام 1844 التقى فيورباخ بمجموعة من الاجتماعيين الراديكاليين من بينهم وتلنج W.Weithing (1808 ـ 1871) الذي أثر فيه خاصة كتابه «ضمانات الحرية والسلام» ، وفي نفس الوقت واصل دراسته للمسيحية وكانت كتاباته عن مارتن لوثر هي التي شغلته اكثر من أي شيء أخر في هذا الوقت فحاول ان يقدم في دراسته «ماهية الايمان لدى لوثر» The Essence of faigh According to Luther رؤية اكثر تجسيداً وتحديداً لافكار «ماهية المسيحية» وهو كما يبدو في تقديمه للكتاب اكمالاً لماهية المسيحية» . وفي نفس الاتجاه اصدر «ماهية الدين» عام 1846 ، كما اصدر في نفس العام مجلدين من اعماله الكاملة . وقد أدرك فيورباخ ان المشاكل التي أثارها كتاب «ماهية المسيحية» قضت على ماتبقى من آمال في الحصول على تعيين من رئيس الجامعة من خلال الجهود المستمرة من جانب صديقه «كاب» ولم يول اهتماماً كبيراً بفكرة زوجته بانشاء اكاديمية في درسدن لانتزاعه من عزلته في بروكبرج واغرائه على الخروج منها .

---

27 ـ شملت الاعمال الكاملة التي نشرها فيورباخ لدى الناشر O.Wigand في ليبزج 1846 عشرة مجلدات هي : أبحاث ومواد تكميلية لماهية المسيحية 46، انتقادات فلسفية وقضايا اساسية 46، افكار حول الموت والخلود 47، تاريخ الفلسفة الحديثة 48، فلسفة ليبنتز 48، بيير بايل 48، ماهية المسيحية 49، محاضرات في ماهية الدين 51، انساب الالهة 57، الله والحرية والخلود من وجهة نظر الانثروبولوجيا 1866 . وهناك طبعة ثانية من الأعمال الكاملة اراف بولات ، جودال شتوتجارت 1903_1911 أما مراسلاته فقد اشرف على جمعها كارل جرون ثم بولان الاول اصدرها في جزئين 1874 والثاني نشرها 1904 وكلاهما طبعتا في ليبزج .

وقد عانى فيورباخ من الرقابة ومن تحقيقات البوليس . . وظل يتوقع الثورة السياسية في المانيا . إلا أنه كان يرى رغم إعجابه الشديد بالكتابات النقدية لروجة ، أن اللاهوت في ألمانيا هو الوسيلة العملية للسياسة وأنها ستؤدي الى النجاح في المستقبل القريب . وفي 3 مارس 1848 كتب إلى ناشر كتبه : «تحيا الجمهورية» Vive la Republique ان الثورة الفرنسية احدثت ثورة بداخلي ، عندما تستقر اموري واستطيع الذهاب إلى باريس سأذهب إلى هناك دون زوجتي ، دون طفلي وكتبي ودون أي شيء . . وهو يعترف ان هناك اسباباً أخرى تدفعه إلى الخروج من بروكبرج ، ربما بعض الصعاب المالية التي بدأت في ذلك الوقت . . يقول : «اين سأعيش ؟ في باريس . . . هنا . .؟ هل هناك مدينة بها اعداء للثقافة كمدن المانيا . . لا . . في قرية المانية أم باريس ؟ هذه هي البدائل المتاحة لي ؟

وقد نسي فيورباخ موضوع باريس وسافر إلى ليبيزج ليرى ناشره . . وقرأ في الصحف ان جامعة بروسلوا Breslou تعتزم منحه هو وزوجته وظائف بها ، وتوقع الكثيرون انه سيمنح هذه الوظيفة ويصبح من اعلام الاكاديميين في المانيا الحرة واقترح المجلس الشعبي في انسباخ إيفاده الى فرانكفورت ونشرت مجلة فرانكفورت Didaskalia تناشد فيورباخ ترك عزلته والحضور الى فرانكفورت كنائب في المجلس الوطني ، وجاء في المقال الذي وقع عليه عدد من الطلاب في هيدلبرج ما يلي :

«يا من لم تحد عن العقل والعلم في سنوات العبودية ، ولم تحاول تبرير الوضع القائم . . ألست أنت ومعك البعض الذي منحتنا قسطاً من الراحة وقدمت لنا العون حين تركت قاعات الدراسة غير المكرمة لجامعات المانيا وثرت على الكذب وظللت تبحث عن الحقيقة» يقول فيورباخ في اولى محاضرات «ماهية الدين» : «لقد ذهبت للريف في الفترة التي قلت فيها للعمل الاكاديمي وداعاً ـ كانت كئيبة بدرجة بغيضة ـ تلك الفترة التي تسممت فيها كل الحياة

العامة لدرجة ان الطريقة الوحيدة للابقاء على حرية المرء روحاً وبدناً كانت هي ترك كل المراكز والوظائف الحكومية»[28]

لم يمضِ فيورباخ قدماً في النشاط السياسي العملي ، [29] وانما كان شغوفاً بالكتابة مرة أخرى ، وكانت خطة تعينه استاذ كرسي الفلسفة تسير ببطء ولم يتوقع هو اتمامها ، وقد هاله تقدم الثورة بصفة عامة وكتب الى الناشر في سبتمبر يقول : «لقد طردتني السياسة خارج فرانكفورت ، لم اعد استطيع تحملها بعد كل ما جرى من احداث محزنة ، ان حرية ووحدة المانيا ضربة لاذعة لمعنى الحرية والوحدة ، نحن ما زلنا في بداية الطريق الذي بدأناه عام 1832 لقد رفعنا انفسنا . . نعم ، لكي نغرق اكثر مما كنا من قبل . .» وقد ثبت صحة راى فيورباخ ، اذ اخفقت الثورة ولم يمنح وظيفة جامعية وبقيت التعقيدات الرسمية كما هي .

وكان الاعتراف باستاذيته هو اعتراف طلابه في هيدلبرج الذين دعوه لالقاء سلسلة من المحاضرات العامة عن «ماهية الدين» كرمز للحياة الاكاديمية الجديدة الحرة ، وقد استمرت هذه المحاضرات التي كان يلقيها مرتين في الاسبوع بقاعة المدينة من اول ديسمبر 1848 حتى اول مارس 1849 وقد حضرها لفيف من الاكاديميين والطلاب وسكان المدينة والعمال . وكانت هذه المحاضرات هي قمة النشاط العام لفيورباخ ، وكانت تلك فرصته للمساهمة النظرية في ثورة 1848 .

28- Feuerbach: Lectures on the Essence of Religion, trans, R. Manhein, Harper and Row New York, 1967, P.3

29- لم يرشح فيورباخ للمجلس الوطني ولكنه سافر الى فرانكفورت حيث اجرى = مناقشات مع روجه وكارل فوجت اعضاء المجلس الوطني وحضر المؤتمر الديمقراطي الذي كان ينظمه الجناح اليساري الحر للديمقراطية الالمانية .

ومن بين الطلاب المتحمسين للثورة الذين استمعوا الى محاضرات فيورباخ «جوتفريد كيلر» . وقد كان اللقاء بالفيلسوف (فيورباخ بالنسبة لمؤلف هنري الاخضر (كيلر) حدثاً هاماً في حياة الاخير الذي يعترف بأن فيورباخ «هو الذي كشف له عن جمال العالم الدنيوي ، وجعله يكتشف لذة الحياة الحقيقية بتخليه عن الخلود . والرسائل التي كتبها كيلر من هيدلبرج في ذلك الحين تكشف الكثير عن هذا التأثير يقول : «لقد كان مهماً جداً الاصغاء الى رجل الفلسفة التاريخي هذا ، والذي يمكننا ان نعتبره الآن الاكثر اهمية خاصة الاصغاء اليه ، وهو يعرض فلسفته حول الدين . . انا لا يمكنني بعد أن أقول بيقين او افتراض اي شيء بصدد الاثر الذي سيحدث فيّ ، لكنني اعلم شيئاً واحداً : لسوف امحو ـ بل أنني قد محوت بالفعل على الارجح ـ كل افكاري القديمة وذلك حتى أصبح على مستوى فيورباخ»[30]

ومن بين الذين حضروا تلك المحاضرات واعجب بها السيكولوجي جاكوبي موليشيوت J. Maleschatt (1822 – 1892)الذي تعرف عليه فيورباخ واشاد بماديته الطبية ، واقبل عليها بحماس ، وقد ارسل اليه موليشيوت كتابه عن «المواد الغذائية» الذي نشر عام 1850 ،ومراجعة فيورباخ ولخصه تحت عنوان«العلم الطبيعي والثورة»وكتب يقول : «تتحول المواد الغذائية الى دم ويتحول الدم الى قلب ومخ ، وهو مركز الفكر والاتجاهات ،ورفاهية الانسان هما أساس التعليم ، إذا أردت ان تحسن من شأن شعب فلا تعطيه نصائح عن الخطيئة وإنما وفر له أطيب الطعام ، إن الإنسان هو ما يأكل «ist was en esst»[31]

وبعد رد الفعل سنة 1849 تملك فيورباخ اليأس من الحالة السياسية والفكرية للحرية في المانيا ،وفكر جدياً في الهجرة الى الولايات المتحدة حيث

30- هنري ارفون ص 19-20

31- Cf. M. Cherno, Feuerbach'o «Man is what he eat's» A Rectification, PP. 397-406, in Volume XXIV, in journal of History of Ideas, 1963.

يعيش أصدقاؤه خاصة فردريك كاب ومجموعته ، وبعض القراء والمعجبين في سانت لويس بمدينة نيويورك . وفي اكتوبر 1851 نشر محاضرات هيدلبرج عن «ماهية الدين» في المجلد الثامن من أعماله الكاملة . وقضى فيورباخ اكثر من خمس سنوات في دراسة[الأسس المادية للديانة الاغريقية]تلك الدراسة التي ظهرت بعنوان : «انساب [تسلسل] الآلهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية والعبرانية والمسيحية» 1957 وهو المجلد التاسع من أعماله الكاملة .

وفي نفس الوقت كان مصنع الصيني ـ الذي تملكه زوجته ـ لايحقق تقدماً ملموساً وبدا فيورباخ وكأنه وضع كل نقوده في سفينة تغرق دون أن يؤمن عليها ، وكان من الحتمي ان تنفد هذه النقود وان يغلق مصنع الصيني . وشهد عام 1858/57 الفشل الذريع لمشروعات فيورباخ ، وجد نفسه في سن الخامسة والستين وهو لا يملك شيئاً يدر عليه دخلاً وفي سنة 1860 كان عليه ان يبحث مع أسرته عن مكان جديد أكثر تواضعاً . وقد وقع الاختيار على مكان صغير قرب رنسبرج Rechenberg لكنهم كانوا في حالة مادية لاتسمح لهم بالانتقال إليه دون معونة الآخرين ، وقد قدمت أسرة فردريك كاب المعونة لهم عن طريق Otto luning الذي كان على معرفة بفيورباخ ومعجباً بفلسفته وقام بجمع المال من انصار فيورباخ ، بالرغم من أنه واجه صعوبات في اقناع فيورباخ بإن يقبل النقود .

وأصدر فيورباخ عام 1866 المجلد العاشر من أعماله الكاملة الذي يحتوي على عدد من الموضوعات جمعها تحت عنوان : «الله والحرية والخلود من وجهة نظر الانتربولوجيا»[32] . وكانت السنون تمر تباعاً في هدوء وكان الفيلسوف يكتب شذرات أخلاقية ، ولكن مستقبله المادي كان يبعث على

32 ـ وكان هذا هو عمله الأخير ، وهو يضم : «الروحانية والمادية» و«الأخلاق ومذهب السعادة» وكذلك بعض الأعمال القصيرة التي كتبها في الخمسينيات والستينيات .

القلق . وقد حاول بعض أصدقائه أن يحصلوا له على معاش اعترافاً بخدماته للثقافة الالمانية ولكن باءت هذه المحاولات بالفشل .

واتجه عام 1868 نحو الاشتراكية العلمية ، وقرأ بحماس كتاب ماركس «رأس المال» الذي نشر قبل ذلك بعام واحد ، وفي سنة 1870 اشترك في الحزب الاشتراكي الديمقراطي الالماني ، ولكنه مع ذلك لم يعتنق المادية الديالكتيكية والتاريخية . ومرض مما ترك في نفسه شعوراً بالألم والاكتئاب ونشرت جريدة إجتماعية ديمقراطية هذاالخبر تحت عنوان يوضح ان المفكر الكبير مريض وأن أحواله المادية سيئة ، وسرعان ما جاءت المساعدات التي مكنت فيورباخ من الرعاية الطبية المناسبة ، إلا أن حالته الصحية كانت تزداد سوءاً ،الى أن توفي في نومبرج في 13 سبتمبر 1872م وعاشت زوجته إحدى عشر عاماً بعد وفاته ، ودفنت بعد رحيلها إلى جواره .

الفصل الأول

«فيورباخ وتيار فلسفة عصره»
التحول عن الهيجلية

الفصل الأول

تمهيد :

يصف فيورباخ نفسه في مقدمة «ماهية المسيحية» بأنه فيلسوف طبيعي . والحقيقة أن الطبيعة كانت المصدر الأساس الذي حرك تفكير فيورباخ . لقد كانت الطبيعة هي الإلهام الذي يدفع الخيال والفكر والمشاعر ، ويسيطر على كل كيان فيورباخ ، فهي المحور الذي تدور حوله فلسفته . ولذا كان من الضروري لأية دراسة تحاول أن تستقصي فكره أن تتوقف أمام فهمه للطبيعة ، حيث تتبدى كل أسرار الفلسفة ، فهي الأساس الذي تقوم عليه بقية أجزاء فلسفته الأنتربولوجية وفوق أرضها الصلبة يوجد الإنسان الحي الذي جاهد فيورباخ من أجل نفض ركام المجردات من حوله ليكون أساساً لفلسفة المستقبل .

وسوف نعرض هنا لفلسفة فيورباخ في الطبيعة بداية حتى يتسنى لنا الحديث عن الإنسان ، وقبل ذلك يهمنا الوقوف على علاقته بهيجل وهي علاقة هامة وأساسية من أجل بيان تطور فلسفة فيورباخ ، تبرز لنا نقاط الاتفاق والاختلاف بين أهم فلسفتين في القرن التاسع عشر وهذا هو محور الفصل الحالي .

وإذا كنا نعتبر فلسفتي هيجل وفيورباخ أهم فلسفات القرن التاسع عشر فهذا يقتضي منا وضع كل منها في إطار تلك الحقبة ، حقبة الفلسفة الحديثة . وقد كان كل منها فيلسوفاً ومؤرخاً للفلسفة ونستطيع من خلال بيان موقف كل منها من الفلسفة وتاريخها خاصة الفلسفة الحديثة التي اهتم بها كثيراً فيورباخ وكتب عنها وعن أهم أعلامها ثلاثة مجلدات ، نستطيع أن نحدد العلاقة بين فلسفة كل منها لتكون مدخلنا لبيان مفهوم الطبيعة عند فيورباخ موضوع الفصل الثاني الذي يمهد لعرض تصور الإنسان في فلسفة فيورباخ الانتربولوجية .

لقد كان فيورباخ مؤرخاً للفلسفة ، كتب عن «تاريخ الفلسفة» : من بيكون الى اسبينوزا 1833 ، وعن «فلسفة لينبتز 1836 ثم عن «بيير بايل» 1836 ، كما كتب هيجل عن تاريخ الفلسفة وبينما اقتصر فيورباخ على التأريخ للفلسفة الحديثة ، فإن تاريخ هيجل شمل الفلسفة منذ نشأتها حتى عصره ، لقد كتب تاريخاً كلياً شمولياً لتطور الروح الفلسفي بينما كانت مهمة فيورباخ هو البحث في تاريخ الماضي القريب له ورغم ان فيورباخ في تأريخه للفلسفة الحديثة كان هيجلياً فإن دلالة اقتصاره على الفلسفة الحديثة توحي بالاختلافات بين كل منهما وربما كانت ارهاصاً بنقده لهيجل فاختيار فيورباخ للفلسفة الحديثة ، وقد كان ديكارت يمثل هذه البداية ، اكتشاف هو الأنا ، والبحث عن منهج ورفض كل السلطات والاهتمام بالمحسوس يوضح ملامح فلسفة فيورباخ كما ستظهر لنا ،(فتاريخ الفلسفة الحديثة)لم يتحدث فقط عن بيكون وهوبز وديكارت وبوهمة واسبينوزا ، بقدر ما كان يبحث في الصراع بين الدين والفلسفة ، هذا الموضوع الذي حدد فلسفة فيورباخ ذاتها وهو نفس الموضوع الذي نستطيع ان نتابعه في كتابيه الأخرين عن «لينبتز» و«بيير بايل» ، الى ان استقلت معالم فلسفة فيورباخ في كتاب «مساهمة في نقد فلسفة هيجل» وتجلت أكثر في كتبه الأخرى ، بصورة نسقية في «مبادىء فلسفة المستقبل» وبصورة نقدية في «ماهية المسيحية» و«ماهية الدين» .[1]

1- K.Wartofsky: Feuerbach, Cambridge uni, press cambridage 1982, P.142

وسوف نعرض في هذا الفصل : موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين كما يظهر في مجلداته الثلاث عن الفلسفة الحديثة . ثم نبين موقفه من فلاسفة التجريبية والمادية خلال دفاعه عن هيجل في الفترة من 1835 ـ 1839 وهي الفترة التي أخذت تساوره الشكوك فيها من بعض الآراء الهيجلية ثم نتوقف ثالثة أما تلك العلاقة المعقدة بين فيلسوف المثالية المطلقة وفيورباخ صاحب «فلسفة المستقبل» ، الذي نبدأ أولاً بعرض موقفه من الفلاسفة المحدثين .

أولاً : موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين

يتناول فيورباخ أولاً بيكون (1561 ـ 1636) وهو أبو الفلسفة الحديثة ورائد فلسفة العلم الطبيعي كما أطلق عليه ، وهو ينتمي الى تاريخ الفلسفة مثلما ينتمي الى تاريخ العلم . والذي وجه اهتمام فيورباخ اليه إنما هو اهتمامه بالطبيعة الفيزيائية فقد كان لا يقنع بوجود أي حدود أمام التساؤل الفلسفي ، وهو هادم الأوهام الأربعة باعتبارها عقبات تحول دون دراسة الطبيعة ، وهذا يعني استبعاده المسيحية بطريقة غير مباشرة ، إلا أنه لم يطبق في مجال الدين واللاهوت ذلك النقد الذي طوره في مجال العلم ، بل عكس موقفه هذا من مجال الدين وأصبح منحازاً للالهيات في مقابل الموضوعات البشرية .

وقد بين فيورباخ ـ كما أشار فرتوفسكي ـ أن بيكون في معالجته للفيزياء قد نفى المبادىء التي اعترف بها في مجال الايمان واللاهوت ، مبيناً النظرة القديمة الى كل من الطبيعة واللاهوت كانت نتيجة ضرورية للمثالية المسيحية التي ترى ان الطبيعة نتاج كائن واع . ومن هنا فإن بيكون بنقده للفيزياء قد حرم المسيحية من السمة الكلية التي اعتنقها المؤمنون الصادقون في العصور الوسطى[2] ولم يتناول هذه المبادىء من زاوية العلم الطبيعي ، ذلك الجانب من تفكيره الذي يقوم بالتأثير التاريخي .

2- Ibid., P.

ويتناول فيورباخ بعد ذلك هوبز الذي كان مؤلهاً بنفس القدر الذي كان فيه منكراً للإله . صحيح هو يقول بوجود إله ، لكن إلهاً ليس إلهاً على الاطلاق لأن هوبز يماثل بين الوجود والمادة .[3]

ويأتي ديكارت الذي جعل منه هيجل أباً للفلسفة الحديثة بعد بيكون وهوبز جاسندي . ويفسره فيورباخ مثل سابقيه[4] فنحن نجد لديه تلك الثنائية من قول بالطبيعة واهتمام بالعلوم الفيزيائية من جهة ومن اقرار بوجود الله باعتباره الضامن لصدق المعرفة الانسانية من جهة ثانية . ان فلسفة ديكارت، مثل كثير من الفلسفات الحديثة كما يرى فيورباخ توحد بين المثالية واللاهوت، المسيحي ، باعتبار ان نقطة الانطلاق في كل منهما من الفكر المجرد .

ينتمي ديكارت ـ مثل لينبتز ـ إلى المثالية ، ويظل حكم فيورباخ عليهما كما كان منذ كتبه الاولى «ففي المجال الكلي هما مثاليان ، لكنهما في المجال الخاص ماديان .[5] والماديون عقلانيون كما يقول فيورباخ في المبدأ(17) من «مبادىء فلسفة المستقبل» : «فجوهر الأشياء هو الجسمانية عند ديكارت ، ولكن الجسم كماهية ليس موضوعاً للحواس بل للفهم وحده ، فديكارت يرى أن جوهر الذات المدركة في الإنسان ليس قائماً في الحواس بل في الفهم[6] ، ومن هنا فإن الفلسفة الحديثة لم تبرهن إلا على الوهية الفهم ، لم تعترف بالوجود الإلهي المطلق إلا للفهم المجرد ، والتعريف الذي يعطيه ديكارت عن نفسه كروح «إن جوهري قوامه فقط في الفكر» هو تعريف الفلسفة الحديثة لذاتها»[7] فالفلسفة الحديثة مشتقة من اللاهوت ، وهي ليست سوى تحويل اللاهوت الى فلسفة ومن هنا كان من الضروري أن يصبح العقل نفسه الكائن الإلهي أو

3- Ibid., PP. 68-72

4 ـ انظر دراستنا التحليلية عن ديكارت والديكارتية في الفكر العربي

5- Feuerbach: Primiciples of the philosophy of the Future, V. P. 13, Z.H., P 158

6- Ibid., V., P. 26, Z.H., P.198

7- Ibid., V., P.30, Z.H., P.202

المجرد ، يقول ديكارت : «الحواس لا تعطي أي واقع حقه ، إن يقين الفهم المجرد عن الحواس هو فقط الذي يعطي الحقيقة» .[8]

ومن بين أكثر الشخصيات أصالة وأهمية فيما يختص بفلسفة الدين والطبيعة نجد كلاً من يعقوب بوهمة J. Bohma (1575 ـ 1624) واسبينوزا Spinoza اللذان لم يتناولا فقط الصراع بين العقل والإيمان ، ولكن قدم كل منهما مبادىء مستقلة فيما يتعلق بفلسفة الدين . الأول هو الفيلسوف المفضل للاهوتيين والفلاسفة المؤلهين ، والثاني أهم فلاسفة وحدة الوجود[9] .

وبالنسبة لبوهمة الذي قدمه البعض كأفضل عقار ضد أفكار فيورباخ فإن آراءه في الحكمة الإلهية Theosphy هي فلسفة صوفية للطبيعة من جهة وتصوف من جهة ثانية ، وبالتالي فإن أفكاره ليست ضد فلسفة فيورباخ ، بل تعزز آراءه وخاصة ان فلسفته تتوقف على عاملين هما : مذهب الطبيعة ومذهب الإنسان[10] وهو ينزع إلى هذا النوع من التصوف الذي ازدهر على يد ديكارت ، واتجه ناحية مذهب مارتن لوثر والفلسفة الطبيعية في عصر النهضة ، ولما بلغ الخامسة والعشرين مر بتجربة صوفية عميقة أحس فجأة أنه يبصر قلب الطبيعة ويحتوي سرها الداخلي ، وكان كتابه «الفجر» 1612 نقطة تحول في حياته حيث انتشر بين النبلاء وعلماء الكيمياء والطبيعة . وعلى الرغم من قلة ما كتب عن بوهمة إلا أن أحداً لا يستطيع أن ينكر تأثيره على الفلسفة الالمانية كلها ، فهو كما يقول اميل بوترو «الأب الشرعي لها» . فمن خلاله ظهرت الفلسفة الالمانية ـ كما يقول هيجل ـ لأول مرة بطابع خاص يميزها عن غيرها .

8- Ibid., V., P.31, Z.H., P.203

9- Feuerbach: lectures on.. P.7

10 ـ انظر د. مجدي الجزيزي : الحرية والحضارة عند بردياثيف ، ص 88 ـ 108 رسالة دكتوراه غير منشورة ، مكتبة جامعة القاهرة .

وهو يقترب تماماً من فيورباخ ، ويشتركان معاً في نفس الاهتمامات ، ولديه تمتزج الطبيعة الفطرية للتصوف واللاهوت والموقف الموضوعي الحديث تجاه الإنسان والطبيعة ، ومن ثم يمكن ملاحظة وجود اهتمامين سيطرا على رؤيتهما وهما : عشقهما للطبيعة من ناحية ، وإخلاصهما لله من ناحية اخرى .

أما اسبينوزا الذي يختتم به فيورباخ المجلد الأول من «تاريخ الفلسفة الحديثة» والذي يجد عناية كبيرة من فيورباخ فهو المؤسس الحقيقي للفلسفة التأملية الحديثة[11] التي حددها شلنج وأكملها هيجل . وهو الديكارتي الوحيد الذي طبق المنهج في مجالات أبعد مما فعل ديكارت ، طبقه في مجالات الدين والسياسة[12] ويمكن التأكيد بأن مهمة اسبينوزا في القرن السابع عشر هي نفس مهمة فيورباخ في القرن التاسع عشر ، وهي النظر النقدي في أمور الدين واللاهوت والكتب المقدسة ، فهو الوحيد الذي قدم لنا العناصر الأساسية لتطبيق المنهج على أمور اللاهوت . وهو الفيلسوف «الأول» عند فيورباخ بألف لام التعريف ، وهو أول من قدم معارضة إيجابية للاهوت ، والأول الذي حدد بمصطلحات أصبحت كلاسيكية ان العالم لا يمكن أن يعتبر نتاج الكائن الشخص الذي يعمل بما يتفق مع الغايات والأغراض ، والأول الذي يأتي بالأهمية الكلية للطبيعة من أجل فلسفة الدين .

ويقرن فيورباخ اسبينوزا بهيجل دوماً ويتردد اسم كل منهما اكثر من غيرهما في القضايا الأولية وفي مبادىء فلسفة المستقبل ، فاسبينوزا هو المؤسس الحقيقي للفلسفة التأملية وهيجل هو تمام نضجها (الفقرة الثانية) كما أن اسبينوزا يرى أن الصفة أو المحمول للجوهر هو الجوهر نفسه ، فكذلك يعتقد هيجل أن محمول المطلق أو محمول الذات بصفة عامة هو المطلق[13] ، ونجد

11- Feuerbach: Preliminary theses on Reform of philosophy in Fiery Brock, P. 153

12 ـ د. حسن حنفي : مقدمة ترجمة كتاب اسبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ط2 ص8 .

13- Feuerbach: Ibid., P.157

ذلك أيضاً في المبدأ (21) من فلسفة المستقبل[14] . ويربط بينهما أيضاً في القضية (44) فمادة اسبينوزا التي جعلها صفة للجوهر ليست مبدأ للعذاب مثلها مثل الماهية في منطق هيجل ، ماهية الطبيعة والموجود البشري ، فهي نفسها بلا ماهية ، بلا طبيعة وبلا وجود بشري[15] ، فاسبينوزا يمثل المبدأ المادي[16] . وكما ان الهيجيلية هي المثالية اللاهوتية فإن الاسبينوزية هي المادية اللاهوتية (المبدء 23)[17] . ومن هنا فإن اسبينوزا هو المؤسس الحقيقي للفلسفة التأملية الحديثة ، ففلسفة الهوية عند هيجل لم تتميز عن فلسفة وحدة الوجود عند اسبينوزا إلا بكونها نفخت في الشيء الميت والجامد للماهية روح المثالية[18] والأهم من هذا عند فيورباخ أن فلسفة اسبينوزا كانت ديناً[19] ومن هنا يطلق على اسبينوزا مؤسس المفكرين الأحرار[20] .

وقد قدم فيورباخ في المجلد الثاني من تاريخ الفلسفة الحديثة «عرض وتطوير ونقد فلسفة لينبتز» القطب المقابل لاسبينوزا . فإذا كان لاسبينوزا الشرف في جعل اللاهوت تبعاً للفلسفة ، فإن الفيلسوف الالماني الأول الذي اكتسب شرف إعادة قيد الفلسفة باللاهوت هو لينبتز في كتابه Theodicy . يعرض فيورباخ فلسفة لينبتز وينتقد القول بتوافق النفس والجسد ، أو التدبير المسبق باعتباره الجانب الضعيف في هذه الفلسفة : «إن التدبير المسبق مأخوذ بمعنى خارجي محض إزاء المونادات يناقض روح لينبتز» . وفلسفة لينبتز مثالية وهذا حكم فيورباخ على تعددية لينبتز التي تحولت من خلال مبدأ التدبير المسبق

14- Feuerbach: Principles..., V.P.32, Z.H., P.204

15- Feuerbach: preliminary.., P.163

16- Ibid., P.166

17- Feuerbach: principles..., V., P.36, Z.H., P.208

18- Feuerbach: Preliminary..., P.154

19- Feuerbach: Primciples.. Z.H., P.195

20- Ibid,, P.196

الإلهي الى واحدية يقول : «الإلهية التعددية أو التعددية الإلهية الخالصة لموناودولوجيا لينبتز صارت إلهية واحدة صارمة أكثر نزوعاً الى الروح المثالية»[21] .

إلا أن أهمية لينبتز فيما يرى فيورباخ تظهر أن الإنسان هو أساس «المونادة» كما جاء في القضية (64) من القضايا الأولية . نعم إنه مثل ديكارت : فالله عند كليهما مبدأ الفلسفة والإنسان عند كليهما يحوي قسطاً من المثالية بكونه يملك الفهم ، والفهم كيان غير مادي لأنه فكر خالص . . إلا أن لينبتز يرى العقل مرتبطاً بالمادية أي بتمثلات غامضة ، هذه التمثلات ليس لها أصل سوى الصلة المتبادلة بين الإنسان والعالم وهذه الصلة لا تنتسب إلى العقل ، بل هي في تناقض مع العقل .

ويخصص فيورباخ المجلد الثالث لبيير بايل Pierre Bayle وقد كان بايل مفكراً حراً ، لكنه لم يتخل عن قناعه الديني قط وهذا يضفي على كتاباته مرارة لاذعة ، تظهر آراؤه الحرة في قاموسه النقدي التاريخي . وقد كان فيورباخ أقرب إلى الصواب حين قال : إن بايل ما زال يعتقد في الايمان ، وأنه استخدم مذهب الشك ليكمل التصدع بين البروتستانتية كإيمان وبينها كمذهب عقلي ، وتحقيقاً لهذا الغرض عارض اتجاهات لينبتز العقلية ومدرسة البروتستانتية في المانيا وهولندا ، وأخذ الفكرة الكالفنية عن الاستقلال المطلق للإيمان على أنها تعني أن الإيمان لا يستند إلى أساس أولي من الفلسفة فحسب ولكن على أنها لا تتبع أيضاً أي مذهب فلسفي ، ولا تقبل أي دفاع عقلي أياً كان شأنه فالاعتقاد والمعرفة أمران منفصلان ومستقلان تماماً بل انهما متعارضان . ويشير أستاذنا المرحوم الدكتور عثمان أمين فيما كتبه عن «لينبتز بين الفلسفة والدين» في كتابه «محاولات فلسفية» حوار بايل مع لينبتز في مسألة الشر[22] .

---

21 ـ نقلاً عن لينين : دفاتر فلسفية ، الأعمال الكاملة مجلد 38 ص 383 ، 384

22 ـ د. عثمان امين : محاولات فلسفية ، الانجليو المصرية ط2، القاهرة 1967 ص 244 ـ 256

لقد كان اهتمام فيورباخ بالكتابة عن العلاقة والشاك الفرنسي بايل مثلما كان في بقية كتاباته ، يكتب استجابة للوضع السائد في بروسيا «لقد كان الغرض هو التعليم وفضح الحاضر المشبع بالحماقة والشر عن طريق إيقاظ مثل هذا الصوت من الماضي»[23] .

ثانياً : الموقف من فلاسفة التجريبية والمادية

تدور علاقة فيورباخ بفلاسفة التجريبية المعاصرين له : باخمان Bachmann ودورجس Dorgueh ، ثم المسيحي ليو leo في إطار العقل ودوره وتطوره . يهاجم فيورباخ الحس والتجريب هنا دفاعاً عن هيجل في إطار المثالية الموضوعية في الفترة التي سبقت نقده لفلسفة هيجل 1839 ، حيث تظهر حيرة فيورباخ بين النفس والعقل بصفة خاصة من خلال نقده للمادية في هذه الفترة الهيجلية من تطوره .

وبلا شك فقد أفاد فيورباخ من هذا الحوار في تحوله عن المثالية مستخدماً بعض حجج من سبق له أن هاجمهم وفيورباخ يقول انه حتى في «نقد» مناهضي هيجل وبصفة خاصة على باخمان فإنه طور مذهبه المناهض لهيجل في صمت ، فقد تعمد فيورباخ الدفاع عن المثالية الهيجلية في حين نصفه المناهض لهيجل - كما يقول - كان عليه أن يلوذ بالصمت ، وقد كان هذا الدفاع حتى في مراحله الاولى دفاعاً لم يتقبله الهيجليون المتزمتون[24] بل انه في انتقاداته لباخمان ودورجس اختار موضوعاته من خلال قلقه الداخلي وعدم اطمئنانه إلى أسس المثالية التأملية وفي هذا الموقف الذي اتخذه فيورباخ نفسه فإن الحوار بين الجدل التجريبي لدى باخمان ودورجس ، وبين جدل فيورباخ المثالي قد أديا الى تشكيل نظريته النقدية ودعما محاولته السابقة «التجريبية العقلانية في اطار نقدي

23- Feuerbach: lectures on.. P.10

24- K.Wartofsky, PP 68-72

مذهبي»[25] . وسوف نتناول هنا نقده لفلاسفة التجريبية الذي يسبق نقده لهيجل ونتوقف على التوالي عند «نقد مناهضي هيجل» أو مراجعة باخمان 1835، مراجعة دورجس 1838 ، كتاب «الفلسفة والمسيحية» 1939 وهو دفاع عن هيجل ضد التهم الموجهة اليه من هنري ليو .

يأخذ فيورباخ على الاتجاه المادي التجريبي المعادي لهيجل عند باخمان أربعة مآخذ رئيسية هي :

1 ـ وجهة النظر الخاطئة التي كونها باخمان عن منطق هيجل في الهوية Adentitye .

2 ـ التفسير التجريبي للوجود ضيق النظر من جانب باخمان .

3 ـ آراء باخمان في الأسس الفيزيقية للعقل Physical Basis of mind .

4 ـ تفسير باخمان لفلسفة الدين عند هيجل التي جعلت الإله متناه .

لقد أخفق باخمان في فهم الهوية عند هيجل ، فالهوية هي فقط بين الاختلافات وبالتالي فإن هوية الدين والفلسفة بالمعنى الديالكتيكي ليست قليلاً من شأن الفلسفة بالنسبة للدين او العكس . ويتهم فيورباخ باخمان بخلط سبل المعرفة الواضحة ، ان مفهوم هيجل للهوية يفرض علينا ان يكون الوجود مشابهاً للفكرة بذاتها ، وليس لما يمثلها من الفكر الإنساني أو من الفكرة المحدودة الواضحة الخاصة لأي فيلسوف . ويتهم باخمان فيورباخ بأنه تعدى في نقده حدود مذاهب الظواهر عند كانط وكان نقده لنظرية المعرفة لديه قائماً على أساس هذه النقطة . ويلاحظ فرتوفسكي Wartoffasky أن أهمية ذلك ترجع إلى أن فيورباخ لم يستطع أن ينتقل إلى وجهة النظر التجريبية الواقعية إلا بعد إعادة صياغة المشكلة التي تتعلق بمذهب الظواهر ، والواقعية وحلها . . وكان باخمان يرى أن الروح والعقل والفكر كلها تعتمد على المادة ونقيضها وعلى تنظيمها وتلك فكرة مادية واضحة . وهو يستعين في جدله بأشخاص مقززين بهم عيوب خلقية وهذه العيوب توضح تخلفاً عقلياً في حالاتهم[26] وينتقده فيورباخ

25- Ibid., P. 106

26- Feuerbach: W, II, P.27 in wartafsky, P.148

بطريقة جدلية ويتهمه بأن نظرته تجريبية لا تمت للفكر بصلة فيما يتعلق بعلاقة العقل والجسم في حين أنه من جانبه هو يتمسك بالانفصال القديم بين مادية الجسم ولامادية العقل ، حقاً ان العقل يعتمد على المخ وهو شيء مادي ، ولا شك أيضاً ان الإنسان عندما يكون جائعاً أو ظمئاً جداً فإنه لا يستطيع أن يفكر ، ولكن هل يعني هذا أن الفلسفة أو الفكر يعتمد على الأكل والشرب وبالتالي هل يعني ذلك أن الفكر أضحى مادة ؟

على العكس تماماً فأنا آكل وأشرب لارضاء مطالب الطبيعة أو لسد الاحتياجات التي تفرضها الطبيعة وهكذا أجمعهما معاً ثم أتخلص منهما معاً ، وعندما أتحرر من الحاجات الطبيعية أنخرط في الجانب الفكري أو الروحي . أما الروح ككائن موضوعي فهو مميز ومستقل تماماً عن أي عقل فردي . إن هذا الأخير يعتبر مجرد جزء محدد من الروح الخالدة ، والتمييز القديم بين الذات والموضوع ، العارف والمعروف بين العالم والإنسان له علاقة بما نحن بصدده ، بمعنى أن جزء الروح قد يتعرض للمعاناة ولكن الروح لا تتعرض لها[27] .

ويرجع فرتوفسكي الانتقادات التي وجهها فيورباخ ضد باخمان إلى ذلك الصراع الداخلي بين ما يعانيه فيورباخ من صعوبات نظرية في المشاكل التي تشغله وبين تمسكه بمثالية استاذه . ويمكن القول ان «نقد مناهضي هيجل» Kritik des Anti Hegel ضد باخمان يظهر لنا فيورباخ في قمة مذهبه المثالي الموضوعي الهيجلي ، الذي اختار على أسسه القضايا الحاسمة في هيجل والتي كان يدور حولها النزاع مثل : علاقة المنطق بالوجود والدين بالفلسفة ، والفلسفة بالوجود الحسي والوجود المادي للإنسان ذاته وكان الملجأ الذي لجأ اليه في هذه المعركة هو موضوعية الفكر وحقيقته المتسامية التي تتعدى فكرة أي انسان عنها . وقد أخذ فيورباخ من هذا المصدر حتى يتمكن من مواجهة أسئلة باخمان في نقده لمفاهيم هيجل الأساسية في الفكرة ومفهوم الماهية ، هذا هو

27- K. Wartafsky, P. 150

حجر الأساس الذي سيزيله فيورباخ بنفسه عندما يتعدى مرحلة الدفاع عن هيجل وينتقل إلى مرحلة النقد[28] .

وموقف فيورباخ النقدي عن دورجس ذو أهمية كبيرة ويستحق الإشارة اليه من زاوية انه دفاع عن المذهب المثالي ضد المذهب المادي الفيزيولوجي وهو دفاع يقوم على أسس معرفية ويتسم بأنه أقل حدة وأكثر نضجاً من موقفه ضد باخمان . وقد اتخذ رده عنواناً جانبياً هو عناصر لتأسيس مذهب عقلي متماسك Materials for founding of an Anodictic Realist Rationelism ومن البداية يجب بيان حقيقة ان رأي دورجس قد أثر تأثيراً كبيراً على فيورباخ رغم رده عليه ويعتبره جودال Jodl تلميذ فيورباخ مرهصاً بكتاب أسس فلسفة المستقبل[29] ولم يكن دور هذا النقد فقط هو الدفاع عن المذهب المثالي وإنما مهد الطريق لفيورباخ لأن يصبح واعياً بالمجالات المادية ، وعلى هذا فقد كان الأساس المبدئي لإعادة صياغة المذهب المادي نفسه .

ويتناول فيورباخ القول بأن التفكير نشاط للمخ بالتحليل : ان تسمية الفكر نشاط للعقل لا يوضح لنا شيئاً عن ماهية الفكر ، فالنشاط يعرف فقط بما يفعله وينتجه . فالنشاط هو ما يفعل ، ويأخذ اسم الفعل ذاته ، فالعمل يدل على المؤلف ، ويستشهد فيورباخ بما قيل في الانجيل «ستعرفهم من ثمارهم» فالفنان يحقق ذاته في الحياة بنتاج عمل كما هو الحال مع الرسام والشاعر (نتاج التفكير هو الفكر) فلا شيء يستطيع أن يخبرنا عن التفكير سوى التقصي عن الفكر لأن الفكر وحده هو الذي يوضح لنا هذا[30] . وقد توصل فيورباخ إلى معرفة الفكر كضرب من ضروب النشاط يعتمد على المعرفة بالأفكار التي تعد فكراً ، لكن ما هو الفكر ؟ الفكر هو ذلك الشيء الموجود فيّ ، بينما التمثيل المحسوس هو ذلك الشيء كما يبدو . فالأحاسيس لا تعطينا سوى صور أما

28- Ibid., P. 152

29- Ibid., PP 155-156

30- Ibid., 15ˉ

الأشياء فلا تتوفر لنا إلا عن طريق الفكر فقط . ومن هنا يصح القول ان نقد فيورباخ للمنهج التجريبي على أسس عقلانية يمهد الطريق للتوصل الى المنهج التجريبي الذي أعيد تشكيله والذي صاغه فيورباخ في نهاية الأمر محدداً به منحى فلسفته .

وفي دفاع فيورباخ الأخير عن هيجل في كتابه «الفلسفة والمسيحية» 1839 يستمر في مناقشة نفس القضية التي أثارها في «بايل» عن الاعتقاد ونقد العقيدة واللاهوت . والناقد الذي يعرض له ، هاجم هيجل من اليمين ، من موقعه كمسيحي ارثوذكسي ، فقد وصف هنري ليو H.leo أستاذ التاريخ بجامعة هاله Hall الفلسفة الهيجلية بأنها غير مسيحية في مقالته Des Hegelingen 1838 ووجه الاتهام الى فيورباخ باعتباره هيجلياً كافراً ، ووسع دائرة الاتهام الى كل الهيجليين الشباب وذلك في إطار الصراع السياسي الديني بين كاثوليك بافاريا وبروتستانت بروسيا . وقد أوضح روجه Ruge ان نشر هذا الكتاب يرتبط بموقف «ليو» السياسي غير الواضح تجاه هذه القضية . وان دفاع فيورباخ كان إلى حد كبير دفاعاً سياسياً عن موقف الهيجليين الشباب ، كما انه كان دفاعاً عن الفلسفة ضد الارثوذكسية الدينية .

والمحور الأساسي لنقد فيورباخ الأخير (ضد ليو) هو جوهر الإنسان . وبتعبير مثالي أكثر وضوحاً يتعدى مثل هذا الجوهر أية أمثلة محدودة له ويستقل عن الأفراد على الرغم من أنه يتجسد فيهم . ويرى فيورباخ ان الفلسفة والمذهب المثالي لهيجل ليسا إلا شكلاً من أشكال الفلسفة الدينية ولكنه شكل خاص مستثنى يختفي فيه التناقض المتأصل في الدين في شكل عقلاني ومجرد للغاية ، وباختصار فإن التناقضات التي وجدها فيورباخ بين الخيال كتعبير عن رمزية المشاعر وبين العقل يجدها الآن في المفهوم الهيجلي للعقل نفسه ، في نفسه وفي شكل النفي لمنطق هيجل نفسه[31] وهذا القلق بإزاء فكر هيجل هو الذي يجعلنا نتساءل عن أسس تلك العلاقة بين الفيلسوفين .

31- Ibid., 167

ثالثاً : تطور موقف فيورباخ من هيجل

إن الموقف العام لفلسفة فيورباخ ، كما كتب تلميذه المقرب فردريك جودال يمكن أن يصاغ بأقصر الطرق وأكثرها ملاءمة في نفس الوقت . بأنه قاد في فلسفة هيجل ثورة مثل تلك التي قام بها كوبر نيكوس في علم الفلك البطلمسي ، فقد دفع بالروح المطلق تلك التي كانت مركز كل شيء الى المحيط الخارجي ، أما الطبيعة والتي كانت في الفلسفة الهيجلية اغتراباً ذاتياً للروح فقد أصبحت المفهوم المحوري في فلسفته ، كذلك يبين لنا فيورباخ نفسه ان فلسفته في الدين ، بل وفكره عموماً يمكن ان يفهم ويقيم على اعتبار انه المقابل للفلسفة الهيجلية[32] .

لقد كان فيورباخ في البداية هيجلياً لكنه كما يقول جوستاف فتر لم يحرر نفسه تماماً من تأثير أستاذه عليه[33] . والحقيقة ان العلاقة بينهما معقدة غاية التعقيد وهناك تفسيرات شتى تلقي ضوءً قوياً عليها ومن خلال عرض بعض هذه التفسيرات نستطيع ان نتبين طريقنا في فهم حقيقة فلسفة فيورباخ بالقياس الى فلسفة هيجل وبالمقارنة مع ما طرحه الشباب الهيجلي وخاصة لدى ماركس وانجلز كما ظهر في فلسفتهم المبكرة والناضجة .

وقريب من رأي «فتر» Gustav A. Wetter نجد التوسير يقول : «لقد ظل فيورباخ حبيس الاشكالية الفلسفية التي دارت حولها الفلسفة الهيجلية بانطلاقه من نفس الأسئلة التي طرحتها والتي كانت متعلقة بالوجود والفكرة وأولوية الثانية على الاولى[33] وهذا يشير إليه فوجل في تقديمه لترجمته لمبادىء فلسفة المستقبل فبالامكان الاتفاق على أن هيجل كان أمراً جوهرياً لوجود فيورباخ الذي نشر فكره الفلسفي على أرضية هيجلية كتلميذ في بداية الأمر ، وكعدو

32- Kamenka: P.62

33 ـ التوسير : التناقض ولا احادية التحديد (ملاحظات بحث) ص 8 من كتاب : قراءات في المادية الجدلية ترجمة قيس الشامي ، دار الطليعة ، بيروت ص 8

لدود فيما بعد ، وأن الهيجلية قد أظهرت تأثيرها الحاسم على فيورباخ ايجاباً وسلباً .

ويرى اكتون H.B.Acton أن المفاهيم الهيجلية تشكل في الأساس وجهة نظر فيورباخ ، ومن الأهمية ان نلاحظ كيف تحولت بعض المفاهيم الميتافيزيقية الهيجلية على يد فيورباخ إلى مفاهيم يدعى أنها تجريبية . فمفهوم هيجل للوعي الذاتي الحر للمطلق يمثل أساس مفهوم فيورباخ للإنسان الحر الذي عالج نفسه من الأوهام الدينية . لقد تحدث فيورباخ عن أن الله انسان تموضع ، وأن الاشباع الديني ينتج عن تخارج المشاعر Entausserung = extermalization ، وما من شك كما يقول اكتون من أن أصل هذه الأفكار هو مفهوم هيجل للطبيعة على أنها الفكرة المطلقة المغتربة عن نفسها فهيجل يشير في «المنطق» الكتاب الثالث ، إلى الطبيعة على أنها فكرة التخارج ذاتها وأيضاً بطريقة أكثر تفصيلاً في الفينومينولوجيا حيث يكتب عن العقل الفردي الواعي ، واغترابه عندما يرى تأثير التفكير والجهد الإنسان في الحضارة الإنسانية[34] .

وعلى العكس يقول Anthony Giddens : «ان فيورباخ يسعى في «ماهية المسيحية» ، وكذا في كتاباته التالية إلى قلب القضايا المثالية لفلسفة هيجل فإذا كان هيجل قد رأى أن الواقعي ينبثق عن المقدس فإن فيورباخ قد برهن على أن المقدس نتاج وهمي (خيالي) للحقيقي وعلى أن الوجود هو الأساس الذي يتقدم الفكر»[35] ويحدد فيورباخ علاقته بهيجل بقوله :

«من خلال هيجل توصلت إلى الوعي الذاتي ، ووعي العالم ، وهيجل هو الذي ادعوه بأبي الروحي تماماً مثلما ادعو برلين وطني ، هو الرجل الوحيد الذي جعلني أشعر وأخبر كنه (معنى) الأستاذ . . نعم انني أقف في علاقة أكثر وداً مع هيجل وأكثر تشبعاً من تأثري بأية علاقة اخرى مع أسلافنا الآخرين ،

34- H.B. Acton: The Illusion of the epoch, Routhedage kegan paul. london and Boston 1973, PP 120-121

35- A. Criddens: capitalism and Modern social theary combridge uni., press 1979, P.4

لأنني أعرفه شخصياً ، استمعت اليه لمدة عامين ، باهتمام كامل وبنشوة ، لم أكن أعرف ما كنت أود أن أفعله أو ما كان يجب عليّ أن أفعله ، ولم أكد أستمع إليه لمدة نصف عام حتى بدأ قلبي ورأسي يستويان ، عرفت ما أريد فعله ، وما يجب عليّ أن أفعله ولم يكن هذا هو اللاهوت بل الفلسفة ، لم يكن ممارسة الإيمان ولكن التفكير»[36] .

وقد أكد فيورباخ عام 1824 لأبيه ، انه رغم تأثره الشديد بهيجل فإنه ليس لديه الرغبة في أن يصبح هيجلياً[37] وفي عام 1826 لم يكن هناك شك في أن فيورباخ كان ممن يمتدحون مضمون الفلسفة الهيجلية ومنهجها حيث رأى فيها الشفاء الناجع من ثنائية ديكارت وكانط وذاتية فشتة وتجريبية لوك وبركلي وهيوم التي تفتقد التأمل ولا ترتفع من الخاص إلى العام . وفي عام 1827 ـ 1828 أصبحت تحفظات فيورباخ تجاه هيجل شكوك ؟ يقول في شذراته : «كيف يرتبط الفكر بالوجود ؟ كيف يرتبط المنطق بالطبيعة ؟ هل هناك أساس نمر من خلاله من الاولى للثانية ؟ أين توجد الضرورة ؟ أين المبدأ الذي يقام عليه هذا الانتقال ؟ [يسأل فيورباخ] هل يستطيع الفكر الهيجلي المتمثل في كلية الأشياء أن يتغلب على تلك الأحادية والسلبية الخاصة بالمنطق ؟ كيف يتسنى له أن يحوي داخله شيئاً آخر غير المنطق . . الطبيعة»[38] .

وبعد أن درس فيورباخ محاضرات هيجل في برلين لمدة عامين ركز فيهما على المنطق والميتافيزيقيا وفلسفة الدين نجده يقول : «جست خلال هيجل باستثناء علم الجمال ، واستمعت الى محاضراته كلها خاصة تلك المتعلقة بالمنطق سمعتها مرتين ، ومنطق هيجل هو مجموعة من القوانين ، قوانين الفلسفة ، وتحتوي كل فلسفة طبقاً لمبادىء الفكر الخاص بها القديم والحديث .»[39] . وقد

36- Kamenka, P. 69

37- Ibid., P. 70

38- Feuerbach: Fragments... P. 270

39- Ibid., P. 270

اختتم دراسته ببحث عن وحدة العقل الكلي اللامتناهي 1828 وأرفق به خطاباً إلى هيجل يطلق على نفسه فيه التلميذ الذي يأمل أن يكسب الفلسفة التأملية لأستاذه . إلا أن الفترة ما بين نشر هذا البحث وكتابه «مساهمة نحو نقد فلسفة هيجل» أي بين عامي 1828 ـ 1839 اشتملت على تغيرات عديدة في فهم فيورباخ لهيجل .

ويمكن أن ننظر الى التغيرات التي أحدثها في فلسفة هيجل من خلال المفاهيم الهيجلية نفسها ، ففي الخطاب المشار اليه سابقاً نجد فيورباخ يلتمس الأعذار لاخفاق بحثه وذلك بقوله : «إن هذا البحث كان الغرض منه تقييماً حياً وحراً لما تعلمه من هيجل وقد ركز بالفعل على مبدأ الحسية Sensuousnen ، أي أن الأفكار يجب ألا تبقى فوق الحس في عالم الكليات بل يجب أن تنزل من عالمها الخاص الشفاف Heaven of Hier Colorlen purity وتتحد بذاتها الى المكان الذي يمكن أن ترى فيه حتى تظهر ملموسة ومحددة،إن العقل الخالص pure logos يتطلب تجسيداً gncarnotion للفكرة وإدراكها وجعلها في صورة محسوسة[40] .

يقول فيورباخ في ملاحظة عابرة : «ليس في عقلي أي تعميم للفكرة تجاه تحويلها إلى مشاهدة ثابتة ، أو أي نية لتحويل المفاهيم إلى صور ورموز على الرغم من ميلها إلى النظر إليها على أنها مواد واقعية» . وهو يبرز هذه النزعة العلمانية فيقول : «إن الوقت قد آن لهذه العلمانية ، وهي موجودة في روح الفلسفة الهيجلية نفسها والتي هي بالتأكيد ليست موضوعاً أكاديمياً ولكنها الشغل الشاغل للبشرية ، ومن هنا يمكن أن نلتمس خيطين في علاقة فيورباخ بهيجل ، حيث يقترح ترتوفسكي في حديثه عن «الابستمولوجيا المبكرة» وتحليله لبحث فيورباخ عن «العقل الواحد الكلي اللانهائي» ـ الذي كان تمريناً هيجلياً ذا أهمية كبيرة بالنسبة للقضايا التي طرحها فيورباخ بعد ذلك ـ أن هذا البحث يمكن أن يُقْرَأ قراءتين : الاولى كاستمرار للفينومينولوجيا الجدلية لهيجل التي

40- K. löwth, pp. 68-69

تتناول فينومينولوجيا العقل وتطورها . أي أن يقرأ البحث قراءة تاريخية ، تربطه بما سبقه من أعمال هيجل . أما القراءة الثانية فتنظر الى البحث نظرة مستقبلية أو حاضرة تعطي معلومات عن التطورات الفلسفية التي تلت ذلك بالنسبة لفيورباخ ، ومن هنا يمكن أن نصدر حكمين : الأول يقضي بأن هيجل ببساطة هيجلي وذلك من اسلوبه Mode التحليلي الجدلي في العلاقة بين الذات والموضوع ، وعلاقة الذات بالآخرين في مجال الوعي ، وفي هذه القراءة يتسنى لنا أن نعرف التفسير الإنساني لفينومينولوجيا العقل لهيجل .

وفي القراءة الثانية نجد أن البحث يتضمن موضوعات أساسية سيتناولها فيورباخ فيما بعد ، مثل مناقشة مفهوم النوع الإنساني وماهيته على أنه كائن نوعي Species Being أي مناقشة علاقة الفرد بالنوع في إطار علاقة «الأنا بالأنت» (A - Thou) . ويتبنى فرتوفسكي القراءة الثانية لأنه يهدف إلى فهم محتوى وطبيعة انشقاق فيورباخ عن هيجل والمثالية التأملية بصفة عامة[41] . ويوضح فيورباخ بعد ذلك سبب نقده لمناهضي الهيجلية في Kritik des Anti Hegel فيقول انه كان مدافعاً عن هيجل ضد الهجوم غير الفلسفي ، وانه سابق للأوان أن تعتقد أن من يكتب ضد خصوم شيئاً ما يعد مناصراً لما يهاجم دون أي شرط . لقد كان فيورباخ يحوي بداخله مناهضة للهجلية ، ولكن نظراً لأنه لم يكن قد اكتمل نضجه بعد فإنه يلوذ بالصمت . ان علاقة فيورباخ بهيجل علاقة معقدة تبلغ من التعقيد حداً يتضمن الحب والكراهية mlravlance ففيورباخ وهو يدافع عن هيجل يدمج في داخله عداء له[42] .

41- K. Wartofsky., pp 28-29

42 ـ كتب فيورباخ عدداً من الدراسات في نقد الفلسفة الهيجلية وهي :

- Hegel Geschihte der philosophie.
- Kritik Hegelschen philosophie.
- Uber den Anfang der philosophie.
- Varlaufige Thesen Zur Reform der philosophie.
- Grundsatze der philosophie der zucunft

=

والسؤال الآن هو كيف السبيل لبيان العلاقة بين فلسفة كل من فيورباخ وهيجل ؟ وأين تقف حدود فلسفة كل منهما ؟

يقول فيورباخ في مبادىء فلسفة المستقبل : «نظراً لأصلها التاريخي فإن الفلسفة الجديدة لها تجاه الفلسفة السابقة نفس الموقف الذي لها تجاه اللاهوت . الفلسفة الجديدة هي تحقيق للفلسفة الهيجلية ، تحقيق للفلسفة القديمة بوجه عام ، هذا التحقيق هو في نفس الوقت نفيها»[43] . ومن هنا فإن فلسفة المستقبل تقوم على نقد فلسفة هيجل فالنقد ضرورة تاريخية لتحقيق فلسفة الإنسان : «إن فلسفة هيجل هي التي تمثل تحقيق وإنجاز الفلسفة الحديثة ولهذا السبب فإن الضرورة التاريخية للفلسفة الجديدة ترتبط قبل كل شيء بنقد فلسفة هيجل»[44] .

وقد كانت كتابات فيورباخ من 1839 ـ 1841 والتي تحدد موقفه من المسيحية والهيجلية تحدد في نفس الوقت طريقاً جديداً للفلسفة في العصر العلمي . ومن هنا كما أشار كولينز فإن قطيعة فيورباخ مع فلسفة هيجل تظهر فيما قدمه من فلسفة حسية واقعية (Sense eralisme) وكانت أسس هذه الفلسفة هي أن هيجل أساء فهم الفكر وجعله فكراً مجرداً خالصاً فتحول إلى روح وفكر ولم يعد واقعاً ، وان الحقيقة مستمدة من الحواس وعن طريق الحواس فقط يمكن إدراك الوجود الحق . لقد تنبأ ببصيرة نافذة بأن مستقبل الفلسفة ينتمي الى موقف يجمع بين النزعة الإنسانية والنزعة الطبيعية ، ولكنه أضاف شرطاً لفتح الطريق أمام النزعة الطبيعية وهو إزالة إله المسيحية ومطلق هيجل»[45] .

- Der Spiritualismus der sog. Identitats- philosophie

- Oder kritik der Hegelschen psychologie

- Kritik des idealismus.

43- Feuerbach: Principles... V. P.31, Z.H., P.204

44- Ibid., V.P. 31- Z.H.,P203

45 ـ جيمس كولينز ، ص 335

ومن هنا يحلو للبعض إثارة مسألة القطيعة بين فيورباخ وهيجل . وهناك من يحلل طبيعة هذه القطيعة وعلاقتها بالتاريخ .

لقد كتب فيورباخ ـ كما أسلفنا ـ شذرات متفرقة حول علاقته بهيجل ، وقد اعتبرت هذه الشذرات في بعض الأوقات تقييماً ذاتياً دقيقاً ، وفي أحيان اخرى عملية تشويه استبطاني . ويرى فردريك جودال أن وصف فيورباخ لنفسه صحيح ، ويقر بأن فيورباخ شك في هيجل منذ البداية ، وأن القطيعة بينهما ظهرت منذ كتاب« الفلسفة والمسيحية» 1839 وهو عمل يبدو في ظاهره دفاعاً عن هيجل . ويبين رافيدافيزRavidavicyأن إعادة النظر من جانب فيورباخ في فلسفة هيجل قد ظهرت في مقدمة «ماهية المسيحية» وفي بعض الأجزاء من الكتاب الذي يعرض المبادىء الأساسية لفلسفة الدين الفيورباخية ويعتبر رافيدافيز «ماهية المسيحية» هو القطيعة مع هيجل . وقد كتب روزنكرونز أحد اليمينيين الهيجليين 1842 يقول : «من كان يعتقد أن الفلسفة الهيجلية التي كان يدافع عنها فيورباخ معي ضد باخمان هي «نقد مناهض هيجل» سوف تنحدر إلى هذا الحد من وجهة نظر فيورباخ»[46] .

ويمكن القول ان حكم المرء على مدى هيجلية فيورباخ يخضع لأسس معينة ويرتبط بمفاهيم فلسفة كل منهما ، وبصفة خاصة فإنه يعتمد على مفهوم الإنسان كما تمثله الفلسفة الهيجلية . والقطيعة مع هيجل جاءت مبكرة أو متأخرة على حسب تفسير المرء ليس لفيورباخ فحسب وإنما لهيجل أيضاً . ويكون السؤال هل القطيعة مع جوهر الهيجلية أم مع بعض جوانب المذهب الهيجلي ، وإذا كانت مع بعض جوانب المذهب الهيجلي ، فإنه (أي المذهب) لا يمكن أن يعد نسقاً مترابطاً وعندئذ لا يستطيع أن يرفض جزءً أو يقبل آخر دون المساس بهيجل .

إن فيورباخ لم ينقطع عن هيجل أو الهيجلية باستثناء عدة نقاط محدودة . وانه من العبث ان نتحدث عن قطيعة مع هيجل بأي معنى من المعاني فنحن يمكن ان نجد بعض العناصر غير الهيجلية في أعمال فيورباخ الاولى ، وبعض

46- K. löwth, p.71, Wartofsty, p.141

العناصر الهيجلية في أعماله المتأخرة ، وبمعنى من المعاني فنحن يمكن ان نجد بعض العناصر غير الهيجلية في أعماله المتأخرة ، وبمعنى آخر وأهم ظل فيورباخ هيجلياً طوال حياته[47] . والموضوع الذي يربط أعمال فيورباخ كلها هو تقدم الوعي الإنساني وتفتح وعي الإنسان ، أو تفتح الوعي بالذات لدى الإنسان ، ومعنى هذا أن فيورباخ نفسه يرى أن الفلسفة الهيجلية هي التي أوجدت هذا الشكل من المنطق الذي ظهر له فيه بطريقة تقدمه في الوعي . والقطيعة مع هيجل إذن هي قطيعة مع الافتراضات الهيجلية المسبقة ، ومع المثالية ومع الشكل الثابت للمنطق الهيجلي . فالفلسفة بالنسبة لفيورباخ هي فوق كل شيء «فلسفة هيجلية» .

ويناقش مارتن بوبر Martin Buber المسألة بطريقة اخرى ويرى أنه لكي تفهم نضال فيورباخ بصورة صحيحة ضد هيجل ومغزاه بالنسبة للانثربولوجيا فإنه من الأفضل أن نطرح السؤال : ما هي بداية الفلسفة ؟ . . وإجابة هيجل هي أن الوجود الخالص هو البداية . الذي يُفسر بطريقة مباشرة كما يلي : الوجود الخالص هو التجريد الخالص ، وعلى هذا الأساس فإنه يستطيع أن يطور العقل الكلي فيدخله موضوعاً للفلسفة بدلاً من المعرفة البشرية عند كانط وهذه هي النقطة التي أقام عليها فيورباخ هجومه . فالعقل الكلي ليس إلا مفهوماً جديداً لله ، وكما يقوم اللاهوت بتحويل الجوهر الإنساني ذاته من الأرض إلى السماء فإن الميتافيزيقيا تحول الجوهر الحس إلى الوجود المجرد (العقل الكلي) والفلسفة الجديدة كما يصفها فيورباخ في «مبادىء فلسفة المستقبل» تتخذ كمبدأ لها : «ليس الروح المجرد ، أو العقل المجرد ، ولكن وجود الإنسان الحقيقي» ، وعلى عكس كانط فإن فيورباخ يأمل أن يجعل الكائن البشري ككل وليس المعرفة البشرية بداية الفلسفة . وفي رأيه أن الطبيعة لا يمكن فهمها إلا على أساس الإنسان ومن هنا فإن الانثربولوجيا هي العلم الكلي[48] .

47- K. Wartofsky., P. 141

48- M. Buber: Between man and Man, The Macmillan Company New York, 1972, PP. 146-147

وكما بين روبرت تكر R.tuker : فقد أثبت فيورباخ أن الهيجلية كانت تتسم اتساماً واضحاً بالانثربولوجيا ، فمهفوم الإله المغترب ، الإله الهيجلي المغترب عن ذاته كان تمثيلاً منعكساً للإنسان المغترب عن ذاته في إطار ديني[49] . لقد عرض هيجل التاريخ باعتباره عملية ذاتية وإدراكاً ذاتياً ، وأوضح فيورباخ أن ذلك إفصاح صوفي لاغتراب الإنسان في حياته الدينية . ويعترف ماركس لفيورباخ بفضله في أنه اتخذ موقفاً نقدياً من الفلسفة الهيجلية وتجاوز الفلسفة المثالية ، مبيناً أن أساس تلك الفلسفة (أي الهيجلية) ليس الإنسان العياني بل تجريده ، الروح الذي يلعب نفس الدور الذي يلعبه الله في الدين . وهذا ما نجده في الايديولوجيا الالمانية حيث يقول : النقد الالماني في آخر الجهود التي بذلها لم يغادر ميدان الفلسفة قط . وأن جميع الأسئلة التي طرحها على نفسه قد انبثقت بلا استثناء من نظام فلسفي معين ألا وهو النظام الهيجلي . . ومن بين الهيجليين الشباب كان فيورباخ الوحيد الذي تجاوز الفلسفة الهيجلية ومعها كل فلسفة مثالية متخذاً إزاءها موقفاً نقدياً[50] .

ويلزمنا لبيان نقد فيورباخ للهيجلية ومعها كل فلسفة مثالية أن نعرض للنقد الالماني الذي انطلق من الهيجلية محاولاً تجاوزها . وذلك ببيان موقف الهيجليين الشباب من فلسفة هيجل مما أدى إلى تعدد المواقف تجاه المعلم وإلى انقسام المدرسة الهيجلية مما أتاح ظهور فلسفة مغايرة تقوم في الأساس على نقد فيورباخ للهيجلية .

انقسام المدرسة الهيجلية

بدأت الهيجلية كمدرسة في حياة هيجل على يد مجموعة من تلاميذه ومريديه وذلك بعد انتقاله من هيدلبرج إلى برلين ووصوله إلى قمة الشهرة .

49- R. Tuker: philosophy and myther in K. Marx, Cambridge uni., press, 1964, P. 125

50 ـ ماركس وانجلز : الايديولوجيا الالمانية ، فؤاد أيوب ، دار دمشق للطباعة 1976 ص 21 ، 34 ، رينيه سيرو : هيجل والهيجلية نهاد رضا دار الانوار ، بيروت ص 65 ـ 66 .

ويمكن تحديد بداية المدرسة باجتماع هؤلاء في منزل هيجل في يوليو 1826 حيث تم تشكيل جمعية «النقد العلمي» ، وأصدرت الجمعية «حوليات النقد العلمي» التي كانت بمثابة المجلة الهيجلية الرسمية . إلا أنه سرعان ما بدأت تظهر الخلافات بين الأعضاء ، ثم الهجمات من الخارج ، وذلك في حياة هيجل نفسه . ويمكن أن نذكر من هذه الهجمات العنيفة : كتاب هويسمان «حول النظرية الهيجلية» وقد صدر في ليبزج 1829 ، وكتاب شوبيرت «موسوعة هيجل الفلسفية» برلين 1829 وكتب كاليش رسائل موجهة ضد موسوعة هيجل في جزءين صدرا عامي 1829 ـ 1830 . وكانت أخطر هذه الهجمات ما صدر عن كريستيان فايس وصديقه فشته .

وقد كتب رينيه سيرو عن انقسام المدرسة الهيجلية مبيناً ان الاختلافات بدأت في الظهور اعتباراً من عام 1829 أي قبل وفاة هيجل بعامين ، وكانت تدور بشكل أساسي حول المسألة الدينية . وقد حدثت القطيعة بين الجناحين اليميني واليساري عندما قام الشباب بتأكيد ضرورة التقدم اللامحدود للعقل والحرية . ووجهوا النقد الى مكونين أساسيين في المذهب عند هيجل : الدين المسيحي والدولة البروسية ، ولما كان الهجوم على الدين أقل خطراً من الهجوم على الدولة فإن اليسار الهيجلي وجه أولى هجماته ضد الدين قبل أن يتجه الى العمل على المستوى السياسي والاجتماعي .

لقد بدأ الخلاف حول ثلاث مشكلات لاهوتية ، دار حولها النقاش وأدت الى الانقسام وهذه المشكلات هي : خلود النفس ، شخصية المسيح ، الله . بالنسبة للمشكلة الاولى خلود النفس كان هناك غموض في تناول هيجل لها ، فهو أحياناً يتحدث عن أبدية الفكرة المطلقة ، وأحياناً يتحدث عن الخلود أو المعرفة . في موسوعة العلوم الفلسفية تحليل لقصة السقوط ، لا تنتهي القصة بعد طرد آدم بل تستمر لتخبرنا ان الله قال «هوذا آدم قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر» فالمعرفة إلهية ، لا نهائية خالدة . يقول هيجل في فلسفة الدين ، الإنسان أبدى فيما يتعلق بالمعرفة ، الفكر والمعرفة هما جذور حياته ، وجذور خلوده . عبارات متعددة وجدت عند هيجل حول الخلود ، فهل يعني

ذلك قوله بخلود النفس ؟ فيورباخ يفجر المشكلة في «خواطر حول الموت والخلود» . ويمكن تناول ذلك الحوار والجدل الذي أثير بشأن هذه المشكلة وكيف أدى إلى انقسام الهيجلية .

نشر جوشل Karl Goschal (1781 ـ 1861) أحد كبار القضاة عام 1829 كتاباً بعنوان «حكم موجزة حول الجهل والعلم المطلق في علاقتهما بالدين المسيحي» دافع فيه عن علاقة الذات الإلهية بالقول بخلود النفس ، وبالمقابل نشر فيورباخ كتابه إلهام «خواطر حول الموت والخلود» بشر فيه علانية بوحدة الوجود وأنكر خلود النفس ، ولم يعلن الانقسام جهراً ولم يشرع في الحديث عن يمين أو يسار هيجلي إلا بعد صدور كتاب شتراوس «حياة يسوع» 1835 الذي أدى إلى الانقسام بين الفريقين اليسار (الشباب) واليمين (الشيوخ) الهيجليين المحافظين .

وقد احال الانقسام بين تلاميذ هيجل العاصمة البروسية الى ساحة قتال بين المدارس المختلفة كما يقول victor Schmeicrson حيث كان هناك الهيجلون اليمنيون هيرمان هنرينخ H.Hinrich ، جورج كابلر G.Cabler وكارل جوشل K.Goschal ، الذين كانوا ينظرون الى فلسفة استاذهم بروح المسيحية الارثوذكسية ، وكانوا شديدي التمسك بالمعتقدات ، ويؤيدون النظام السياسي القائم[51] . فالهيجلون الشيوخ قد بذلوا جهودهم في الثلاثينات والاربعينات في تفسير تعاليم الاستاذ بروح مسيحية ارثوذكسية ، وفي البداية استغل جوشل وهنيريخ وجابلر عملية الفصل بين الدين والفلسفة ، وهي عملية تنطوي على صراع وعدم اتساق في المذهب الهيجلي لاستخلاص مركب من العقل والايمان . أما المتأخرون منهم : س . فايه ، فشته الصغير ، فقد طوروا مذهبهم كقوة حضارة للهجلين الشباب وألحوا على الحاجة الى تصحيح هيجل بروح فلسفة الهوية عند شلنج والالهيات عند لينبتز[52] .

51- Victor Schmeierson: Engls, progress Moscow 1974, P.27

52- M. Resenthal, p.yuden: [ed]: A Dictionary of philosophy progess, Moscow. 1974, P.324

وكان الجناح اليساري (الهيجليون الشباب) يضم كلاً من : دافيد شتراوس D.straus وبرونو Bruno وادجار باورEdgar Bour وارنولدروجه وكارل كوبين K.Kippan ولدفيج بول L.Bubl وشترنر M.Stirnerكما ضم الجناح فترة من الزمن كارل ماركس . وقد نشروا ابحاثهم في مجلتي .Hallische Jahrb وجريدة Athenoun ، اكدوا ان للعقل الإنساني ان ينتقد النظام السياسي والكنيسة ، وكان رأيهم ضرورة إبراز ميزات أي نظام أو مؤسسة اجتماعية بحجج عقلية ، وإلا ما كان لها حق الوجود[53] . ومقابل هذا التقسيم يضف ميشيليه المدرسة الهيجليه إلى ثلاثة أقسام هي : اليمين والوسط واليسار ، يضم الاول كل من : جوشل (متطرف) جابلر (معتدل) فون هاتينج ، اردمان ، شالير ، دؤب . ويضم الوسط : رونز كرانز ، مارهينك ووسط يساري : س.ل. ميشيليه ، فاتكه ، ويضم اليسار : شتراوس ، فيورباخ،شترنر ، ماركس ، انجلز ، برونوباور[54] .

ويمكن أن نتبين أتجاهين بين الهيجلين الشباب هما :

- الراديكالية اللبيرالية : شتراوس ، باور وماكس شترنر .
- الراديكالية الاجتماعية : فيورباخ وموس هس وماركس وأنجلز . وهذا القسم الاخير يسعى إلى ربط الفكر ربطاً وثيقاً بالواقع ، اي النظرية بالعمل[55] .

ويمكن القول ان التناقض بين المذهب والمنهج من فلسفة هيجل والذي يرتد إلى خلفية اجتماعية وسياسية هو الذي أدى إلى الصراع الذي نشأ بين الاجنحة المحافظة والجديدة في فلسفة هيجل . فقد تبنى اليمين المذهب الهيجلي أما الشباب فقد تبنوا المنهج.وانطلاقاً من القضية الهيجلية القائلة بإن الفلسفة عكس الدين ، وبأنها تعبر عن الحقيقة في شكل مفهوم ، وتمثل بالتالي الشكل

53- V.Schneierson; P 27

54 - رينيه سيرو : هيجل والهيجلية ص 63 - 67

55 - اوجست كورنو : أصول الفكر الماركسي، مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الآداب بيروت 1968 ص 79 .

الاعلى لوعي الروح المطلق لذاته قام الهيجليون الشباب بشن هجوم عنيف ومنظم ضد المطلق وضد تعاليم الكنيسة[56] وسنتناول من هذه الفقرة موقف الشباب الهيجلي من هيجل وفيورباخ بادئين بـ «شتراوس ، باور ، شترنر وروجه.

I ـ كان كتاب شتراوس «حياة يسوع» 35/1836 ايذاناً بتصدع المدرسة الهيجلية ، يدرس فيه شتراوس أصل الأساطير الانجيلية وينكر القول بعلة اولى خارقة ، ولم ير في تلك الأساطير سوى ابداعات شعبية وتحف فولكورية أبدعتها الجماعات المسيحية الأولى . ويؤكد شتراوس أن هذه الأساطير لم تكن من إيداع شخص واحد ، بل كانت نتاجاً جماعياً للشعب بأسره أو لطائفة دينية كاملة . وهو ينطلق من تفسيره للنظرة الدينية في خلق العالم من الفهم الهيجلي للجوهر المتطور تاريخياً والذي ينكشف في روح الشعب . فهذا وذاك من اشكال الوعي الديني انما يرتبط بمرحلة تاريخية معينة لتطور روح الشعب ، وهو بالتالي مشروط موضوعياً . وقد كان للكتاب اكبر الاثر في تنشيط الصراع في المانيا ، يقول فرنز مهرنغ : «ان كتاب شتراوس قد ساهم في اجتذاب انتباه القراء اكثر مما فعل كل علماء اللاهوت الارثوذكس الذين كانوا يقاتلون بانيابهم وأظافرهم ليبرهنوا على عصمة الكتاب المقدس»[57] . فقد كان كتاب شتراوس ـ والذي هو نتاج فلسفة هيجل الدينية التي تأثرت بشليرماخر ـ العلامة المميزة لتطبيق الفلسفة على الدين . باعتبار ان فلسفة هيجل كانت تشكل النقطة المحورية من الفكر اللاهوتي عند شترواس ، وباعتبار أن هذا الأخير كان يسعى لإظهار أن هيجل نفسه لم يكن معارضاً لنقد الأناجيل .

إن الفرق بين شتراوس وهيجل ـ كما يقول لوقيت ـ يكمن في أن هيجل يسمو بالخيال الديني إلى درجة الفكر في حين أن شتراوس يجعل منه مجرد وجود

56- V. Schneierson; P.27, E.Brehier: The history of philosophy vol. VI, trans., wade Beskin, The uni., of chicago press, chicago, 1968, P. 206.

57 ـ فرانز بيرنغ : كارل ماركس حياته ونضاله ، ص 21

أسطوري . . يضيف أن أعتبار الدين مجرد أسطورة من وضع العقل الباطن يوضح لنا إلى أي حد يكون الايمان بالاساطير ، وفي نفس الوقت يوضح طبيعة القصص والمعجزات الموجودة في الانجيل . وذلك أن الايمان بالنسبة لشتراوس وفيورباخ يعد في أساسه ايمان بما هو معجز[58] .

قطع برونو باور Bruno Bour (1809-1882) شوطاً أبعد من نقد الدين المسيحي وهو لم ينطلق من مقولة هيجل عن روح الشعب بل من آرائه في وعي الذات . إن وعي الذات ذو سيطرة كلية وليس تاريخ البشرية سوى تجلٍ لنشاطه المبدع الخلاق ، والعوائق التي تقف أمام تقدم البشرية لا توجد بذاتها ، بل ترجع إلى أن الوعي بالذات لم يدرك بعد قدرته اللامحدودة.أن الوعي بالذات يخلق الواقع الروحي الذي يتناسب مع مستوى تطوره ثم يهدمه ليرتفع إلى مرحلة جديدة أرفع وأسمى ، وتلك هي خلاصة المثالية الذاتية لفشته التي يستخدمها باور في نقده للدين . وفي «نقد التاريخ الانجيلي للقديس يوحنا» 1840 ، و«نقد التاريخ الانجيلي للسينوسيين» 1842/41 ينفي باور الوجود التاريخي للمسيح ويعتبر المسيحية ـ والدين عموماً ـ نتاجاً ضرورياً للتطور الروحي للبشرية ، لكن باور لم ير في قصص المسيحية اساطير عفوية بل اختلاقات واعية تنبع ضرورتها من مرحلة معينة لتطور وعي بالذات من هذا الوعي نفسه .

وقد ابدى باور قدراً كبيراً من التعالي في هجومه على كتاب شتراوس ، ذلك الهجوم الذي قارعه شتراوس بحماس . والحقيقة ان النزاع بينهما كما يقول مؤلفا «العائلة المقدسة» يدور حول : الجوهر ، والوعي الذاتي ، وهو نزاع في قلب التأمل الهيجلي ، فبالنسبة لهيجل هناك ثلاثة عناصر : جوهر اسبينوزا ، والوعي الذاتي لفشته ، والوحدة الضرورية والمتصارعة بينهما لدى هيجل (الروح المطلق) . العنصر الأول هو طبيعة تقليدية منتزعة من الإنسان ميتافيزيقياً ، والثاني روح تقليدية منتزعة من الطبيعة ميتافيزيقيا والثالث هو

58- K.löwth; P. 330

وحدة تقليدية للعنصرين السابقين ، الإنسان الحقيقي والجنس البشري الحقيقي»[59] .

لقد شرح شتراوس هيجل من وجهة نظر اسبنيوزا ، وشرحه باور من وجهة نظر فشته في ميدان اللاهوت وكلاهما انتقدا هيجل ، لكن كليهما ظلا في نطاق تأمل هيجل وأصبح كل منهما يمثل جانباً واحداً من مذهبه . وكان فيورباخ أول من اكمل هيجل ونقده من وجهة نظر هيجلية بتحويلة الروح المطلق ميتافيزيقاً الى الانسان الحقيقي على أساس الطبيعة وأكمل نقد الدين بربطه بأسس نقد هيجل وكل المثالية[60] .

وقديسنا ـ كما يحلو لماركس ان يطلق على باور ـ يكيل الاتهامات الملفقة لفيورباخ وهو يقفز دفعة واحدة بفضل التلفيق الذي يزعم وجوده في جميع مؤلفات فيورباخ كتاب «لينبتز» و«بايل» و«ماهية المسيحية» غافلاً مقالة فيورباخ «من الفلاسفة الوضعين في حوليات هال» هذا الاغفال يقع في محله تماماً ذلك لان فيورباخ يحيط اللثام في هذا المقال عن كلمة «الوعي الذاتي» بصورة معارضة للمثاليين الوضعيين «للجوهر» في الوقت الذي كان فيه القديس باور لا يزال مستغرقاً في التأمل في موضوع «الحمل بلا خطيئة»[61] . وما يجب الاشارة اليه أن النقد الذي يوجهه باور إلى فيورباخ يقتصر في الغالب على عرض انتقادات شترنر لفيورباخ باعتبارها مآخذ باور ، ومن الامثلة على ذلك : مسألة الحب الاناني والحب المنزه ، حيث يعمد باور الى نقل حجج شترنر بصورة حرفية طوال ثلاث صفحات كاملة . ومن هنا فان حملة باور لا تحمل أية أصالة فكرية فهو إما هيجلي يصوغ مفاهيم المعلم على نحو آخر ، أو يستخدم نقد الآخرين بصورة مشوهة «ففلسفة الوعي الذاتي» المعلنة في

---

59 ـ كارل ماركس وفردريك انجلز : العائلة المقدسة ، حنا عبود ، دار دمشق ص 180 ـ 181

60 ـ المصدر نفسه ص 181

61 ـ ماركس وانجلز : الايديولوجيا الالمانية . ص 90 ـ 91

كتاب «نقد الاناجيل المطور» والتي كانت نقداً لكتاب هيجل من الفينومينولوجيا قد دحضت في «العائلة المقدسة» ، ولهذا يقول ماركس : «انه لا حاجة بنا تقريباً الى التنويه بأن القديس برونو يواصل التبختر على حصانه الحربي الهيجلي القديم بل ، انه يستخدم نقد «العائلة المقدسة» لهيجل ويدعيه لنفسه (62) .

بل اكثر من ذلك يستخدم قضايا فيورباخ نفسه باعتبارها قضاياه هو . يقول : «لم تكن الفلسفة قط شيئاً آخر سوى اللاهوت بعد أن اتخذ شكله الاعم وتعبيره الاكثر عقلانية» وهذه الفقرة الموجهة ضد فيورباخ منسوخة حرفياً من كتابه مبادىء فلسفة المستقبل «التي تقول : ان الفلسفة التأملية هي اللاهوت العقلاني» (63) ويعترض ماركس على انتقادات باور التي تبلغ به القحة الى توجيه هذا النقد [التالي] ضد فيورباخ «لم يصنع فيورباخ من الفرد (من إنسان المسيحية المجرد من انسانيته) إنساناً حقيقياً ، بل إنساناً عاجزاً ، ويضيف . . في رأي فيورباخ أن على الفرد أن يطيع النوع الانساني وأن يخدمه ، وأن النوع الذي يتحدث عنه فيورباخ ليس إلا المطلق الهيجلي ، ولا وجود له في أي مكان (64) وينتقد ماركس هذا الموقف من باور قائلاً : «ان نقاء رجلنا القديس أمر يتضح في مساجلته العنيفة ضد حسية فيورباخ ، وتستهدف هجمات باور الطابع المحدود جداً لاعتراف فيورباخ بدور الحس ، إن مجرد محاولة فيورباخ الفرار من الايديولوجيا هي بالنسبة إلى باور خطيئة بكل تأكيد» (65) .

وفي هذا الصراع بين اليسار الهيجلي . نجد أن موقف فيورباخ في تناول الدين كما ظهر في «ماهية المسيحية» يختلف عن كل من شتراوس وباور فكتاب فيورباخ ليس نقداً هادماً للاهوت المسيحي بقدر ما هو تناول للجوهر الحقيقي

62 ـ المصدر السابق ص 94

63- Feuerbach: principles... V.P.95

64 ـ ماركس وانجلز : المصدر السابق ص 96

65 ـ المصدر نفسه ص 97، واوجست كورنو اصول الفكر الماركسي ص 128 .

للدين (انثربولوجيا الدين) وتميزه عن اللاهوت الزائف ، وهذا ما يميزه عن شتراوس وباور . يقول فيورباخ : «انه فيما يتعلق بعلاقتي مع شتراوس وباور اللذين ارتبط بهما أسمي ، فأنني أوضح هنا أن الفرق بين أعمالنا يمكن بيانه بالتمييز بين كتاباتنا : فموضوع نقد باور هو التاريخ الكنسي أو المسيحية الانجلية ، وبتعبير آخر اللاهوت الانجيلي ، في حين أن موضوع شتراوس هو العقيدة المسيحية وحياة المسيح ، وبتعبير آخر اللاهوت العقائدي ، أما أنا فينحصر اهتمامي (بالمسيحية بصفة عامة ، أي بالدين المسيحي ، وبالتالي أركز على الفلسفة المسيحية فقط لأن هدفي هو المسيحية كدين أو كجوهر مباشر للإنسان» [66]

ومن هنا يمكن القول أن فيورباخ أكثر قرباً الى شتراوس منه إلى باور الذي ظل هيجلياً ناقداً بينما تحول كل من شتراوس وفيورباخ إلى ماديين إنسانيين إذ جعلهما نقدهما للدين إنسانيين غير مذهبيين Unsystematic[67] .

أراد شترنر M. stirner (1806 ـ 1857) أن يتجاوز فيورباخ في «الاوحد وصفاته» الذي لم يكتبه إلا إرضاء لنفسه لا غير . وهو يصرح ان فيورباخ يظل دينياً حتى في مؤلفاته الاخيرة ، لقد طرح الروح المطلق الهيجلي ، ولم ير فيه سوى تجريد ، وهذا ينطبق على إنسان فيورباخ أيضاً . والحقيقة هي الأنا الفردية ، بينما الاخلاق الغيرية التي يبشر بها فيورباخ ليست إلا مخلفات الروح الهيجلي ومن هنا فانه يهاجم فيورباخ بشدة ، فديانته أسخف من اله اللاهوتيين ، والجوهر الإنساني تجريد ووهم خيالي [68] .

ويرى البعض أن كتاب شترنر يحتوي على أفضل مرافعة ألقيت حتى الآن ضد مذهب فيورباخ الإنساني . ان فيورباخ وإن كان لا يقر صراحة بصواب

66- Feuerbach: The Essence of christinty.

67- K. löwth, p. 331

68 ـ ماركس وانجلز : الايديولوجيا الالمانية ص 92

69 ـ هنري ارفون ص 101

نقد شترنر إلا أنه مع ذلك يبدي تقديره لهذا النقد ، كما كتب فيورباخ إلى أخيه بصدد «الاوحد وصفاته» يقول إنه كتاب يصل في روحانيته وعبقريته إلى حدوده القصوى ، كتاب من شأنه أن يغوص في حقيقة الانسانية ولكن على شكل غير مثير وغير كامل . أما سجاله ضد الانثربولوجيا فإنه يستند الى عدم فهم وخفة ذهنية»[69] . وبما أن نقد شترنر هذا قد وجد آذاناً صاغية كثيرة بين الهيجلين الشباب الذين ظلوا يعتبرون فيورباخ حتى ذلك الحين ناطقاً باسمهم ، وبما أن فيورباخ نفسه قد شعر انه محط للشكوك فقد قرر أن ينشر نقداً مفصلاً ضد شترنر «ماهية المسيحية في علاقته مع الاوحد وصفاته»[70] .

وكانت المعركة بين شترنر وفيورباخ من أهم القضايا التي انشغل بها اليسار الهيجلي ، وهي تبين تطور انقسام المدرسة الهيجلية . وقد دخلت فيها أطراف عديدة ، أخذ كل طرف يدعم موقف كل منهما ، وقد بدأ باور الجدال في المجلد الثاني من مؤلفه «القضية الصالحة للحرية وقضيتي الخاصة» في مقال بعنوان «خصائص فيورباخ» 1848 . ويبدو أن باور كان موضع النسيان التام في السجال بين فيورباخ وشترنر كما يذكر ماركس في «الايديولوجيا الالمانية» ، ولذا أقحم نفسه في المعركة كي يكون قادراً على المناداة بنفسه بوصفه نقيضاً للقطبين المتضادين ووحدتهما العليا . وحملته تقوم على تلفيق الاتهامات الى فيورباخ ـ احد فرسان الجوهر كي يلقي الضوء بصورة أفضل على الوعي الذاتي لباور»[71] .

لا يبذل باور جهداً في هذا السبيل فهو يتركهما لخصومتهما حيث يجابه شترنر بانسان فيورباخ ، ويجابه فيورباخ باوحد شترنر ليس أكثر . ان «القديس ماكس» النصير المخلص للفلسفة التأملية الالمانية يعارض فيورباخ على النحو التالي : ان الوجود الأسمى هو في الحقيقة ماهية الإنسان ، لكن باعتبار أن الإنسان ماهية فقط ، لا الإنسان نفسه إذ لا فارق عنده على الاطلاق بين

70 ـ الموضع السابق .

71 ـ ماركس وانجلز : المصدر السابق ص 92

النظرتين اذا ما رأينا هذه الماهية خارج الإنسان بوصفها «الله» أو وجدناها في الانسان وسميناها ماهية الانسان أو الإنسان . أنا لست الله ولا الإنسان ، لست الوجود الاسمى ولا ماهيتي النوعية وبالتالي فإنه لا فارق على الأغلب اذا ما فكرت بهذه الماهية على انها باطنية أو خارجية . ان هذا النقد الذي يحسد بمواقفه المضحكة المثالية الهيجلية ، لم يفكر في أن يجابهه الجدل الهيجلي الذي هو أصله ، أو أن يجابهه جدل فيورباخ [72] . والحقيقة كما يقول اوجست كورنو : «ان مذهب شترنر كان استعارة من آخرين ، فهو يأخذ من فيورباخ كثيراً ، فصفات الله المأخوذة من فيورباخ باعتبارها قوى مهيمنة على البشر هيمنة روساء مقدسين ، هي العالم الذي ينطلق منه شترنر [73] .

ونجد هذه المعركة بين فيورباخ ومثالية اليسار الهيجلي نصير آخر هو روجه .

كان أرنولد روجه A. Ruge (1802 ـ 1880) من أكثر الهيجلين الشباب قرباً من فيورباخ . واليه يرجع الفضل في تأسيس «حوليات هال» 1838 للتصدي لحوليات برلين الناطقة الرسمية باسم الهيجلين اليمنيين . وكان أهم ما قدمته هذه الحولية دراسة فيورباخ «مساهمة في نقد فلسفة هيجل» 1838 «وهي دراسة كان من شأنها أن حددت مرحلة في تاريخ الفلسفة ما بعد الهيجلية ، وتدور حول الاشكالية الهيجلية الاساسية الفكر والوجود . وقد ساعدت علاقة روجه الحميمة بفيورباخ ، على حث الاخير على عدم التوقف عن المناوشات الفلسفية البسيطة ودعوته للمساهمة في الهجوم الذي كان يستعد اليسار الهيجلي للقيام به في مجال القضايا السياسية والاجتماعية [73] .

الا أن رد فيورباخ كان حاسماً ، ويتلخص في أن الاهتمام بالدين هو الكفيل بحل المشاكل السياسية والاجتماعية . وهو رأي وجد تعاطفاً لدى روجه

72 ـ المصدر السابق ص 245

73 ـ هنري ارفون ص 15

الذي طرق نفس الموضوعات التي تناولها فيورباخ . وكما يؤكد لوفيت lövth فإن روجهَ قدم فلسفة تقوم على أسس فيورباخية ، وأن هذا قد مكنه من أن يحول البقايا العاطفية ، للانسانية المسيحية الى نظام معروف ، له أهدافه ، وقد استنتج روجه من نقده للفقرة (190) من «فلسفة الحق» لهيجل التي تقول : «إن المجتمع البورجوازي فقط : هو الذي يتسم بالإنسانية» ، استنتج نتيجة معاكسة ، وقد فعل هذا بدلاً من أن يتعرف على النقد الضمني لمجرد الإنسانية ، وهو يصبغ فكرة فيورباخ العاطفية الخاصة عن الإنسانية بصبغة اجتماعية سياسية [74].

وكما اشاد روجة بفلسفة فيورباخ كذلك قدم ماركس وانجلز ، وكمقابل لحماقة الهجلين الشباب ، الذهن المتفتح لفيورباخ ، والعمل العظيم الذي قام به ، ذلك لإن فيورباخ في نظرهم ، هو الانتصار للمادية في «ماهية المسيحية» ، وهو الذي دمر النظم المثالية وكان له أثر تحريري حقاً على الشباب فقد كان الحماس عاماً ولم نلبث أن صرنا جميعاً من أنصار فيورباخ ، أن فلسفة فيورباخ هي المرجل الخفي الذي يلتهم دخانه رأس النقد المنتشي»[75] من الذي كشف سر المذهب ؟ . . من الذي أبطل ديالكتيك المفاهيم وحرب الالهة ؟ . . من الذي استبدل الهراء القديم للوعي الذاتي غير المحدود ؟ . . انه فيورباخ . . وفيورباخ وحده صنع أكثر من هذا ؟[76] .

كان فيورباخ أول الشخصيات في اليسار الهيجلي التي قطعت صلتها بالايديولوجيا البورجوازية المتحررة في اتجاه بناء نظرية اجتماعية ومن هنا اختلاف الاساس عن أقرانه من اليسار الهيجلي وعن هيجل نفسه التي لن تتضح فلسفتها الا بعرض نقده له في مقاله 1839 .

74- K. löwth, p.330

75 ـ ماركس ، انجلز : العائلة المقدسة ص 117

76 ـ نفس المصدر ص 118 .

نحو نقد الفلسفة الهيجلية :

بدأ فيورباخ نقده بتأكيد أن الفلسفة الهيجلية حقيقة تاريخية ومن ثم ضرورة تجاوزها . لقد ظهرت الهيجلية في فترة معينة وسبقها تراث فلسفي واضح المعالم يضم بعضاً من مشاكلها الرئيسية ، كل ذلك على الرغم من دعوى الهيجلية بأنها الفلسفة الشمولية . لقد ظهرت في وقت معين وسبقها افتراض معين (الشمولية) لذا يجب أن تتخلى عن كل ادعاءاتها المطلقة [77] .

ويؤكد هيجل أن فلسفته ليس بها افتراضات مسبقة ويبدأ منطقة بالوجود الخالص، أي انه لا يبدأ بأية بداية خاصة ، وأنما ببداية تعد بداية كل البدايات - كما يراها هو - الا أننا اذا تفحصنا في الأمر عن قرب سيتضح لنا أن بداية هيجل ليست بداية خالصة كما تبدو ، انها من نتاج تطور فلسفة ما بعد كانط وخاصة فلسفة فشته التي تبحث عن المبدأ الأول الذي سيتمكن به الفلاسفة من تعليل وجود العالم وذلك من خلال شكل له ضرورة منطقية حتمية [78] . واستنتاجات هيجل من هذه البداية ، من الآن فصاعداً صورية صرفة ، فهي لا تمثل الحركة الحقيقية لفكره لأنه في الحقيقة لا يبدأ بالوجود الخالص ، ولكن بالفكرة المطلقة التي تفترض الكلية ، ومن هنا فإن المنهج الهيجلي لاستنتاج الوجود من الجوهر لا يثبت شيئاً لم يثبت من قبل [79] .

يقول كامنكا : «ان احدى مزايا هيجل انه يقدم لنا التمييز والتنوع في الكلي ، لكننا لا نجد لديه التنوع التجريبي الواقعي ، بل دائماً فكرة التنوع التجريبي . وفلسفة هيجل قادرة على التغلب على التجربة الحسية وذلك لسبب بسيط هو أنها لا تتعامل معها . والتناقضات التي يتغلب عليها هيجل ليست

77- Feuerbach: Tawards a critique of Hegel's philosophy pp. 53-96 in The Fiery Brook, p.53

78- Ibid., P. 56

79- S. Hooke pp. 227-228

تناقضات واقعية أبداً ، والوجود الذي تحتويه الفكرة ليس واقعياً تجريبياً بل وجود المقولات الفلسفية ، فكرة الوجود (80) .

والفلسفة الهيجلية عند فيورباخ قمة النسقية والفلسفية التأملية . كل شيء يدل على ذاته ، بمعنى أنه مثبت ومتعلق في الفكر ولا شيء يستدل عليه حسياً مما يحدث فعلاً في العالم ، والمذهب الهيجلي هو الاغتراب الذاتي المطلق للعقل . والمنطق الذي يجب أن يكون وسيلة أصبح غاية في حد ذاته وعندما يريد هيجل في الفصل الاول من الفينومينولوجيا أن يظهر عدم ملاءمة الإدراك الحسي بأنه لا يوجد فيه أفراد ولا هذا ، هنا ، الآن مفردة ، فهو لا يتعامل مع هذا (الذي تخبره) ولكن مع مفهوم الهذيهThimersويبين أننا لا نجد الجزئيات بل الكليات ، فهيجل لا يهتم بالشجرة التي يعرفها الإنسان ويتكيء عليها ، ويستظل بها ، وتحتها يتناجى مع غيره ، ولكن يهتم بالشجرة التي يثبتها المرء في وعيه . هل لنا أن نستنتج من أي نقاش بخصوص الاخيرة أن الاولى لا توجد . ان مفهوم الشجرة كما يقول فيورباخ لا يمكن أن يقيم أو يدحض وجود الاشجار الفعلية في مقابل الأشجار التصورية . ومن الناحية الأخرى فإن المثالية تحتاج أشجاراً فعلية كي تعطي مضموناً لتصوراتها وهي في حاجة الى أن تنكر الأشجار الفعلية لتثبت العقل والروح كواقع نهائي» .(81)

يقول فيورباخ : «إنني أقرأ المنطق الهيجلي من البداية للنهاية ، وفي النهاية أعود للبداية ، فأجد أن فكرة الفكرة تحتوي في ذاتها على الفكرة الجوهر أي فكرة الوجود ، ومن ثم أعرف أن الوجود والجوهر يعدان لحظات للفكر ، وان الفكرة حلقة دائرية في إطار المنطق الهيجلي ، انني أفضل أن أغلق المجلدات الثلاثة للمنطق الهيجلي فإني أصل الى نهايتها عندما اصل إلى الفكرة المطلقة . (82)

80- Kamenka, P.74

81- Feuerbach: Tawards a Gitique of Hegel's philosophy.

82- Ibid., P 62

وفي الحقيقة يقوم هيجل بارجاء عملية التفكير فيما أسماه بالنتيجة ، ولكن الإنسان يشك في موضوعية وذاتية عملية التفكير بالنسبة لصوريته واعتبار الصورة ، أساساً موضوعياً ، ومن ثم فإن ما يدعونه من أن عملية التفكير في المطلق عملية صورية قد يكونون على حق فيه من الناحية المادية ، ولكن من يقومون بادعاء مضاد ، أو من يقولون بأن هناك حقيقة موضوعية لهذه العملية ليسوا مخطئين على الأقل من الناحية الشكلية . وهكذا فإن الهيجلية هي النقطة النهائية لكل الفلسفة التأملية ، وبهذا فإننا قد اكتشفنا السبب الذي يوضح بداية المطلق حيث يتعين على كل شيء أن يقدم ذاته أو أن يبدأ بداية مطلقة .

لكن أليس من حق شاك أن يفترض بأن الاستقرار وهم حس وأن كل شيء في حركة دائبة ؟ ما هي الفائدة إذن من وضع كل الأفكار في نقطة البداية حتى كمجرد صور ؟ كيف يتأتى لنا أن ندرك الوجود؟ إن هذه الافكار هي الوسائل التي نتعرف من خلالها على الوجود كشيء أولي ولكن هذا الوجود بالنسبة لنا على الأقل أمر مباشر ؟ إنه ذلك الشيء الذي يمكننا أن نشتق منه صفة الأولية والفلسفة الهيجلية بالطبع تُعرُف بهذا أيضا فالوجود من وجهة النظر المنطقية يفترض مسبقاً الفينومينولوجيا من ناحية والفكرة المطلقة من ناحية أخرى فالوجود الاول غير المحدود يظهر في النهاية عندما يتضح انه ليس نقطة البداية الحقيقية . ولكن ألا يؤدي هذا الموقف كما يتساءل فيورباخ الى أن تصبح الفينومينولوجيا من خلق المنطق ؟ وإلى جعل الوجود نقطة بداية فينومنيولوجية ، الا يواجهنا هنا الصراع بين المظهر والحقيقة في ثنايا المنطق أيضاً ؟ لم لم يبدأ هيجل من نقطة البداية الصحيحة ؟ كيف يتأتى للمنطق - أو لأي فلسفة - أن تظهر الحقيقة والواقع اذا بدأت بمناقضة الواقع الحسي وفهمه ؟ ان المنطق يستطيع أن يثبت حقيقة ذاته وهذا أمر لا يرقى اليه الشك . . وإذا أراد ذلك فعليه أن يدحض المنهج التجريبي . . أو يدحض الفكر الذي ينكره والذي يتناقض معه وعلى ذلك فإن كل الدلائل لن تكون شيئاً أكثر من تأكيدات ذاتية بالنسبة للفكر : ان عكس الوجود بصفة عامة وطبقاً للمنطق ليس العدم ، وإنما الوجود الحسي الملموس[83] .

83- Ibid., P. 72

والسبب في أن التفكير في الفكرة المطلقة هو مجرد أمر صوري ، إن الفكرة لا تخلق ذاتها ولا تثبت ذاتها من خلال شيء آخر حقيقي ، أي شيء قد يكون موضوع إدراك حسي ومنهجي للعقل أو للفكرة ، إنما الفكرة تخلق نفسها من متناقضات ظاهرية وصورية ، والوجود هو في ذاته الفكرة . إلا أن الاثبات لا يمكن أن يعني شيئاً آخر سوى ان اقتنع بالشخص الآخر ، والحقيقة تكمن في وحدة أنا وأنت والآخر في الفكر المحض . ومن هنا فإن الهيجلية معرضة لنفس الاتهام الموجه لكل الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى اسبينوزا بالفصل بين التفكير والادراك الحسي [84] .

إن هيجل لا ينغمس حقيقة في الوعي الحسي ، كما أنه لم يتلمس طريقه في هذا المجال ، لأن الوعي الحسي من وجهة نظره موضوع للوعي الذاتي أو للفكر ، ولأن الوعي الذاتي هو مجرد إخراج الفكر في اطار التأكيد الذاتي ، للفكر ، ويرجع هذا أيضاً إلى أن الفينومينولوجيا تبدأ بفكرة الوجود الآخر للفكر وبالتالي فإن الفكر واثق تماماً من أنه سينتصر على أعدائه . لقد بدأ هيجل بمنأى عن مغزى الفينومينولوجيا بدأ بالاعتقاد في الهوية المطلقة أو أن المطلق هو الحقيقة الموضوعية بالنسبة له ، ولم تكن مجرد حقيقة ، وإنما حقيقة مطلقة ، وكانت الفكرة المطلقة في ذاتها ، أي باعتبار انها بعيدة عن كل الشكوك تتعالى على كل ضروب النقد [85] .

يجب على الفيلسوف أن يضع في متن نصه الفلسفي ما وضعه هيجل في هوامشه ، ألا وهو ذلك الجزء من الإنسان الذي لا يتفلسف والذي يناهض الفلسفة ويشجب الفكر المجرد . وهكذا فإن نقطة البداية الحرجة في بحث فيورباخ كانت هي «الانت التي تدركها الحواس» ، وكانت نقطة البداية هذه هي نقطة الخروج من فلسفة الروح من الكوجيتو «الأنا أفكر» . ان الفكر لا يمكن بأي حال من الاحوال أن يتعدى الوجود انه لا يمكن أن يتعدى ذاته

84- Ibid., P. 73

85- Ibid., P. 74

ذلك لأن هذا الوجود أو ذاك لا يمكن أن يكون موضوعاً للفكر ولكن هذا ليس أساس الوجود ذلك أن نشاط الوجود يؤكد ذاته على أنه ذو أساس صلب كما يؤكد النشاط الحقيقي ذاته ، ومن خلال الحقيقة بأن فكرته الأولى والاخيرة هي فكرة الوجود دون بداية .

إن الفلسفة الهيجلية كما يرى فيورباخ في «ضرورة إصلاح الفلسفة» هي اتحاد اعتباطي للمذاهب المختلفة الموجودة ، لأنصاف الحقائق التي لا تملك قوة ايجابية لتحقيق مطلق . ان الذي لديه القوة ليكون سالباً سلباً مطلقاً هو الذي لديه القوة لخلق شيء جديد . وقد ظهر سلب فيورباخ لهيجل ونقده في صورة حاسمة و 1839 عندما نشر «مساهمة نحو نقد فلسفة هيجل» . ومن ضمن النقاط الهامة التي يجب أن نشير إليها أن هذا النقد متفق إلى حد كبير مع نقد باخمان الذي وجهه إلى هيجل على نحو ما رأينا سابقاً . فهو ينكر التطابق بين الفلسفة واللاهوت ، الفكر والواقع ، ويبدو له الآن ان ما دافع عنه من قبل ضد باخمان واعتبره أعظم أفكار هيجل ما هو الاهراء المطلق The nonsense of absolute فالفكرة ليست سوى الروح المطلق الراحلة للاهوت تتجول مثل شبح في فلسفة هيجل»[86] .

وفي عام 1860 لخص فيورباخ موقفه بالنسبة لهيجل للمرة الاخيرة - وبطريقة تذكرنا بكير كجورد - حيث أطلق على هيجل أنه أفضل مثال للمفكر المحترف المكتفي بذاته الذي توليه الدولة عناية واهتماماً ، ومن ثم فليس له معنى بالنسبة للفلسفة فقد أثار هالة تاريخية على منصة المحاضرات قائلاً إن الروح المطلق ليست أكثر من أستاذ مطلق ، ومن هنا يمكن اعتبار فيورباخ أول من أعاد تصحيح الفلسفة الهيجلية بأن جعلها واقفة على قدميها مرة أخرى ، وقد أشار التوسير في مقالاته حول ماركس الشاب (دفاعاً عن ماركس - القسم الثاني) إلى الالتباس في فكرة (قلب هيجل) فهو يقول : «لقد بدا لي هذا التعبير (قلب هيغل) يلائم فيورباخ بالتحديد ملاءمة تامة ، فقد قام فعلاً بقلب الفلسفة التأملية واضعاً إياها على قدميها»[87].

87- löwth., P.70

86- Feuerbach: The Necessity of a Reform of philosophy, in Fiery Brook, P. 146

الفصل الثاني
الطبيعة عند فيورباخ

الفصل الثاني

الطبيعة عند فيورباخ

تمهيد :

يقدم فيورباخ فلسفته على أنها فلسفة جديدة تماماً حين يؤكد في الفقرة الختامية من فلسفة المستقبل «ان محاولات الاصلاح التي حدثت في الفلسفة حتى الآن لا تختلف في قليل أو كثير عن الفلسفة القديمة الا من حيث الدرجة فقط وانه لكي توجد فلسفة جديدة حقاً ، أي مستقلة ، فلسفة تستجيب لحاجة البشرية ولحاجات المستقبل من الضروري أن تتميز جوهرياً عن الفلسفة القديمة [1] .

وهذا الهدف هو ما سعى فيورباخ إلى تحقيقه في كتاباته مثل : ضرورة اصلاح الفلسفة ، القضايا الاولية لاصلاح الفلسفة ، مبادىء فلسفة المستقبل وهي المحاولات التي تنطلق أصلاً من «نقد فلسفة هيجل» وتمهد لتيارات الفكر المعاصر «ففي النصف الثاني من القرن الماضي انحلت امبراطورية الفكر الهيجلية . . ووصلت الفلسفة إلى نهايتها . . ولم يبق سوى وسيط واحد يمكن الاهتداء بواسطته إلى الحقيقة . . الا وهو الوجود المادي العيني للانسان . . وقد مثل فيورباخ مرحلة انتقال حاسرة دل عليها اسمه «معبر أو ممر النار ،

1- Feuerbach: Principles... P. 245

وتشعبت منه دراسة الإنسان فظهر تياران عظيمان : الأول الوجودي الذي اهتم بدراسة الإنسان من الداخل أو (الفرد) والثاني اهتم بدراسة الإنسان من الخارج أي من الظروف الخارجية لحياة الجماهير [2] .

والذي يهمنا هنا هو أن نبين كيف تم ذلك من خلال تقديم فلسفة فيورباخ الانثربولوجيا وتأكيدها على الإنسان وسنبدأ أولاً بعرض المفهوم الفيروباخي للطبيعة كما فهمها فيورباخ باعتبارها الاساس الفلسفي لفهم الإنسان ، إذ أن دراسة الطبيعة كانت لها أولوية في فكر فيورباخ ، وقدم فيها تصوراً مختلفاً تماماً عن التصور الهيجلي ، فالفلسفة هي علم الوجود ، هي التفكير في الأشياء والموجودات كما هي ، ذلك هو القانون الأساس وتلك هي المهمة الأسمى للفلسفة [3] أي العودة للطبيعة والإنسان . . وهذا الفهم لمهمة الفلسفة وموضوعها يقتضي منا أولاً التعرض لفلسفة هيجل في الطبيعة ، وموقف فيورباخ منها ، حتى يتسنى لنا أن نوضح فهمه للطبيعة كأساس لفلسفة الإنسان .

أولاً : فلسفة الطبيعة عند هيجل :

الطبيعة عند هيجل كما يبين ستيس هي النقيض في المثلث الذي يتألف من الفكرة المنطقية والطبيعة والروح . ومن ثم فالطبيعة هي ضد الفكرة ، انها الفكر وقد خرجت من ذاتها إلى الآخر ، او حين تكون غريبة غربة ذاتية ، واذا كانت الطبيعة تعارض الفكرة على هذا النحو وكانت الفكرة هي العقل فإن الطبيعة إذن (اللاعقل او اللامعقول). والطبيعة أيضاً هي اللحظة الجزئية التي سمحت لها الفكرة ان تخرج من ذاتها . ووفقاً للمبادىء العامة (للجدل فإن

---

2 ـ د. امام عبد الفتاح امام : كيركجوورد رائد الوجودية ج1 ، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1982 ص 7ـ8 .

3- Feuerbach: preliminory theses... P. 161

الفكرة هي الكلي والطبيعة هي الجزئي والروح هي الشخصي او الفردية العينية)[4] .

ولذا فإن الانتقال من المنطق الى الطبيعة يمثل نقطة حرجة في المذهب (مذهب هيجل) انها النقطة التي ينتقل عندها المذهب من الافكار الى الاشياء . ولما كان لهذا الانتقال كل مظاهر الاستنباط المنطقي شأنه شأن جميع جوانب الاستبطان داخل المنطق نفسه فقد قيل أحياناً أننا هنا بازاء قفزة مستحيلة من الافكار إلى الاشياء اذ لايمكن أن يستنبط من الفكر سوى فكر مثله . هذا هو الاعتراض الذي نستنتجه من ولتر ستيس W.T.Stace في معرض تناوله لفلسفة الطبيعة عند هيجل حيث يرى ان افتراض أنه ابتدء من أية عملية من عمليات المنطق اي من الفكر وحده يمكن ان تستنبط شيئاً موجوداً بالفعل هو وهم وجنون .

يقول ستيس إن الافتراض الذي سقناه ليس إلا وهماً كاملاً فهذا الانتقال ليس قفزة من الافكار الى الاشياء ولكنه (وهذا هو المهم) ليس إلا انتقالاً من فكرة إلى أخرى شأنه في ذلك شأن أي استنباط آخر . فنحن لانزال في فلسفة الطبيعة ندرس الافكار وحدها لا الاشياء الجزئية الجامدة . واذا كان يبدو ان هيجل يستنبط الطبيعة من الفكر فإن ما يستنبطه بالفعل ليس هو الطبيعة ذاتها وانما فكرة الطبيعة . فهو يدرس الافكار وحدها في أي جانب من جوانب فلسفته ولم يحاول قط في أي مكان أن يفعل شيئاً سوى استنباط فكرة من فكرة أخرى[5] . وبالمقابل نجد أن هذا الموقف يثير شكوك فيورباخ حيث يتساءل :

كيف يرتبط الفكر بالوجود ، المنطق بالطبيعة ؟ هل الانتقال من المنطق الى الطبيعة امر مشروع ؟ اين تكمن الضرورة او سبب هذا الانتقال ؟ . . . مع

---

4 ـ ولتر ستيس : فلسفة هيجل ، امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ط1، 1975 ص 341.

5 ـ المصدر السابق ق 414.

أننا نرى تحديدات بسيطة في المنطق مثل : الوجود ، العدم ، الاخر ، المحدود ، اللامحدود ، الجوهر ، العرض تتداخل وتنفي بعضها بعضاً ، فإنها في حد ذاتها مجردة وذات جانب واحد وسلبية ، ولكن كيف يمكن (للفكرة) باعتبارها الكل الذي يتضمن كل هذه التحديدات ان توضع في نفس الفئة مع تحديداتها الجزئية ؟ وكيف تكمن ضرورة التوالي المنطقي في نفي التحديدات المنطقية ذاتها؟ لكن ماالذي يشكل السلبي في الفكرة المطلقة؟ هل توجد في عنصر الفكر ؟ لكنك عندما تشتق المعرفة التي هناك فإنه يوجد مع ذلك عنصر آخر ؟ هل هو من المنطق ؟

ويجيب فيورباخ : مطلقاً ان المنطق يعرف مقولاته فقط ومقولات الفكر ، بمعنى آخر فإن ما لا يشكل لا يستمد من المنطق (منطقياً) ولكنه يستمد بطريقة غير منطقية ، وهذا يعني ان المنطق يمضي داخل الطبيعة ، لأن الذات المفكرة تجد خارج المنطق الطبيعة او تجد شيئاً موجوداً في الحال مضطرة لأن تعترف به بسبب خضوعها المباشر أو خضوعها الطبيعي له . واذا لم توجد الطبيعة فإن المنطق ـ تلك العذراء النقية ـ لن يكون أبداً قادراً على أن يفرزها من ذاته»[6]

لا يرى فيورباخ في منطق هيجل سوى اللاهوت ، اللاهوت مرتداً مرة أخرى في العقل ، اللاهوت محولاً إلى المنطق . فكما ان الثيولوجي هو الخلاصة المثالية أو المجردة لكل الوقائع والتحديدات . كذلك المنطق و«كل ماهو كائن في الارض تجده في سماء اللاهوت ، كذلك كل ماهو في الطبيعة يظهر في سماء المنطق الالهي : الكم ، الكيف ، القياس ، الجوهر ، الكيمائية ، الميكانيكية ، العضوية ، في الثيولوجيا كل شيء معطى مرتين ، مرة تحت الشكل المجرد ، ومرة تحت الشكل العياني وفي فلسفة هيجل كذلك : مرة كموضوع للمنطق ثم من جديد كموضوع لفلسفة الطبيعة والروح[7] . ان فلسفة الطبيعة عند هيجل

6- Feuerbach: Fragments... P.270

7- Feuerbach: Preliminory... PP. 155-156

استمرار للمنطق وتكملة له فهي ليست منفصلة عنه او مقطوعة الصلة به . واذا كان المنطق كله لا يدرس سوى الأفكار ، فإن فلسفة الطبيعة بأسرها لا تدرس سوى الافكار كذلك ولما كانا معاً لا يدرسان سوى الأفكار كان من المشروع أن ننظر لأحدهما على أنه استمرار للآخر .

ويظهر جوستاف ڤتر Gwstav A.Wetter ان اعتراض فيورباخ على هيجل مصدره ضعف فلسفة الاخير في الطبيعة ، حيث واجهت محاولة هيجل في استنتاج الموضوعات الفردية المتنوعة تنوعاً لا نهائياً ، وواجهت حاجزاً لايمكن تخطيه . وفيورباخ يرى أن الهيجلية التي كانت قادرة على تفسير الطبيعة كتجسيد للفكرة والتي كانت قادرة على أن تستنبط منها أشكالاً وقوانين ذات طبيعة ترنسندنتالية لم تنجح في التوصل إلى بيان تفسير وتنويع الامثلة الفردية المحسوسة . ذلك لأن هيجل كان يرى في التشابه بين الواقعة والفكرة نقصاً وضعه تحت عنوان «إمكان الطبيعة» ومرجعه عنده ليس قائماً في نقض الفكر وانما في نقض أو عجز الطبيعة التي تتناقض مع الروح»[8]

أما فيورباخ فيرى عكس ذلك ، فليست الواقعة غير متكافئة مع الفكرة ، بل أن الفكرة (التصور) هي التي ليست كافية ولا متكافئة مع الواقعة ويبين أن ذلك يمثل نقطة ضعف في المذهب كشف عنها في نقده لفلسفة هيجل التي يوجد بها فقط إمكانية التتالي وليس التجاوز . أي أن هيجل يتحدث عن الزمان وليس المكان ، ومن ثم فإن فلسفته تفسر التاريخ وليس الطبيعة ، فالهيجلية بنهجها التاريخي غير قادرة على تفسير الطبيعة ولا يمكنها ان تفهمها ، ومن ثم تعتبرها أمراً ثانوياً . ولكن هذه السمة الثانوية في الحقيقة هي صلب فلسفة فيورباخ[9] ذلك لأن كل القوانين الطبيعية التي اعتبرها هيجل أمراً ثانوياً ليس لها معنى الا بتطبيقها على الحالات الملموسة كما ان الجزئي ليس له اهمية

8- Gustav A. Wetter., Dialectical Materialism, Trans. by peter heath, Routledge and kegan paul, London, 1961, pp. 10-11

9- Ibid., P. 1[illegible]

على الاطلاق في فلسفة هيجل بينما جوهر الطبيعة يكمن في تلك الافراد التي لا يتناولها هيجل . فالفلسفة التي لاتستطيع فهم الجزئي المحدود ينبغي ان ترفض . ان بداية الفلسفة ليست المطلق او الفكرة ، بدايتها في المتناهي المحدد الموجود بالفعل ، فمن المستحيل التفكير في اللامتناهي بدون المتناهي ، هل تستطيع كما يقول فيورباخ ان تفكّر أو أن تُعّرفَ الكيف بصفة عامة بدون أن تفكر في كيف محدد ؟ إذن ليس (اللامحدود) هو الاول بل المحدود اذ ان الكيف المحدد ليس شيئاً آخر سوى الكيف الواقعي (الكيف الواقعي يسبق فكرة الكيف)[10]

وهذا مايوافق عليه ستيس Staceشارح هيجل ومفسر فلسفته حين يعرض للموقف الغريب الذي وقفه هيجل ازاء مسألة الحدوث والعرضية في الطبيعة ، في رده على كروج W.T.Krug(1770 ـ 1841) . الذي رأى ان هيجل يحاول في فلسفة الطبيعة استنباط كل ماهو موجود في العالم الخارجي من الفكرة الخالصة وتساءل عما اذا كان في استطاعة هيجل أن يستنبط له (قلمه) قلم كروج الذي يكتب به . ولقد رد هيجل عليه بعنف في حاشية تهكمية ساخرة ذكر فيها ان الفلسفة لديها مسائل تشغل بها نفسها ، وان هذه المسائل أكثر أهمية من قلم كروج . ويرى ستيس ان هيجل هو الذي أخطأ وأصاب كروج فيما يتعلق بموضوع القلم ومن الممكن ان تكون حدة مزاج هيجل وسرعة تأثره ناتجة عن شعوره بالقلق وان هجوم كروج معقول وان له ما يبرره[11] .

واذا كان على كل فلسفة مثالية تريد ان تكتمل ان تستنبط بالفكر كل تفصيلات الكون ، فإن هيجل يرى أننا لايمكن ان نتوقع استنباط انواع الطبيعة كلها لأن الطبيعة هنا تنمو بوفرة بالغة وتتكاثر تكاثراً أعمى بلا مبرر . ويضيع المبرر وسط الاضطراب اللامتناهي الذي يحدث في الطبيعة ، وهذا الإفراط في منتجات الطبيعة هو فيما يرى هيجل لون من الوان الجنون أو اللاعقل المطلق في

10- Feuerbach: Preliminary... p. 160

11 ـ ولتر ستيس : المرجع السابق ص 428

الطبيعة ، وهو يلاحظ ان ما يسمى بثراء الطبيعة أو تنوعها اللامتناهي الذي يعجب به الناس انما هو في الحقيقة بعيداً كل البعد عن أن يكون قميناً بالاعجاب ، بل انه يمثل ضعف الطبيعة وعجزها عن أن تبقى داخل نطاق العقل ، وأنه شعر واندفاع جنوني ، انه رقصة باخوسية تكشف فيها الطبيعة عن تحررها الكامل من العقل .

وازاء ذلك نجد فيورباخ في الفقرة (54) من القضايا الأولية يقول : «ان ماهية الموجود بوصفه موجوداً هي ماهية الطبيعة . بينما التكاثر (التوالد) الزمني لايخص سوى الاشكال وليس ماهية الطبعية»[12] . ومن هنا يجب على كل العلوم ان تتأسس على الطبيعة . ويصوغ جارودي مشكلة العلاقة بين الوعي والطبيعة عند هيجل وفيورباخ في إطار مشكلة الاغتراب : فالطبيعة لها وجودها المستقل عن الوعي وخارج دائرة الطبيعة والإنسان لا وجود الا لتصورات خيالية ووهمية ، وبهذا عكس فيورباخ النظام الهيجلي فحين يقول هيجل «الفكر» يقول فيورباخ «المادة» وحين يقول هيجل «الله» يقول فيورباخ «الإنسان» ، ليس الله هو الذي يغترب في الإنسان و لكن الإنسان هو الذي يغترب في «الله»[13] . ان النتيجة التي أنتهت اليها الفلسفة الحديثة والتي كان فيورباخ أول من أوضحها لنا هي ان الفكر لايمكن ان يوجد الا في المخ وان العقل لايمكن ان يوجد الا في الطبيعة ومصاحباً لها وانه ليس في حياة خاصة به منفصلة عن الطبيعة .

يزعم المنهج الهيجلي اتباع مجرى الطبيعة نفسه ، صحيح انه يقلد الطبيعة ، لكن هذه النسخة تفتقر الى حيوية الاصل[14] . ذلك لأن الطبيعة عند

12- Feuerbach: Preliminory... P. 168

13 ـ جارودي : كارل ماركس ، جورج طرابيشي ، منشورات دار الاداب بيروت ط2، 1970 ص 27

14- Feuerbach: Tawards a critique of Hegel philosophy p.64

هيجل هي الفكر المغترب عن ذاته ، يوضح فيورباخ ذلك في القضايا الأولية بقوله : «ان فلسفة هيجل هي تعليق Suspension التناقض بين الفكر والوجود ، ذلك التناقض الذي عبر عنه كانط بشكل خاص ، بيد ان علينا الحذر فهي - فلسفة هيجل - ليست سوى تعليق لذلك التناقض داخل الفكر فقط . الفكر لدى هيجل هو الوجود ، الفكر هو الموضوع والوجود هو المحمول . المنطق هو الفكر (التفكير) في عنصر الفكر ، أو الفكر الذي يفكر ذاته ، غير ان الفكر (التفكير) في عنصر الفكر يظل شيئاً مجرداً ، ولذا نراه ينجز ذاته ويغترب عن ذاته . هذا الفكر المنجز والمغترب هو الطبيعة»[15] . ويرى فيورباخ ان من واجبنا ان لانذهب ابداً الى وجود تعارض أساسي بين الطبيعة والروح (الفكر) . وعلى الفلسفة ان تبذل جهدها لتجاوز ذلك التعارض باتخاذها كنقطة انطلاق لها ليس الروح العاجزة عن الاحساس بالطبيعة بل الطبيعة التي تتيح لنا قراءتها المنتبهة جلاء صيرورة الروح .

ومن هنا يقول ارفون ان فيورباخ - الذي يعي الطريق المسدود الذي تنتهي اليه المثالية - يأخذ على عاتقه اعادة تفسير مفاهيم الوجود والفكر ، وكذلك العلاقات القائمة بينهما . وهو بدلاً من ان يجعل الوجود (يتلاشى) في الفكر كما تفعل الهيجلية نراه يحرر الوجود من طغيان العقل ويعيد له كيانه الملموس.هنا فقط تتوقف الكلمات وتبدأ الحياة ويكشف سر الوجود عن نفسه . على هذا النحو يزول عن الوجود طابعه المجرد . وما ان يتم التخلص من التجريد حتى يعتقد فيورباخ انه قد تمكن من تحقيق الحلم الذي داعب الفلسفات السابقة دون أن تتمكن أي فلسفة منها من تحقيقه ، أي اتحاد الفكر والوجود ،فالوجود من حيث هو وجود عليه ان يتلقى داخله الفكر على شكل معرفة ، هنا ينقل فيورباخ اهتمام الفلسفة الى الواقع نفسه[16] . ان الفلسفة الجديدة لا تستهدف ان تكون فلسفة للطبيعة بالمعنى التقليدي فالطبيعة

15- Feuerbach: preliminory.. p. 167

16 - هنري ارفون : فيورباخ ص 30

لاتدخل في موضوع بحثها الا بقدر ماتتحكم في الوجود الإنساني ، لأن الإنسان هو الذي يؤلف مضمونها وموضوع اهتمامها الحقيقي[17] .

ثانياً : التصور الانثربولوجي للطبيعة :

يقدم لنا فيورباخ تصوراً جديداً للطبيعة يختلف عن تصور هيجل من جهة وتصور ماركس من جهة ثانية . يقدم تصوراً يمكن ان يطلق عليه التصور الانثربولوجي للطبيعة . حيث يمتزج في هذا التصور الإنسان بالطبيعة والطبيعة بالإنسان . اذ ليس بوسع الإنسان ان يدرك ويتصور ويشعر ويؤمن ، ويريد ويحب أي كائن آخر سوى الوجود البشري ، بما في ذلك الطبيعة ، وذلك ـ كما يقول فيورباخ ـ لانه كما يشكل الإنسان جزءاً من ماهية الطبيعة ـ وهذا أمر ينهض حجة ضد المثالية المبتذلة ـ كذلك تشكل الطبيعة بدورها جزءاً من ماهية الإنسان ـ وهذا أمر ينهض حجة ضد المثالية الذاتية ـ وهو الامر الذي يشكل سر فلسفتنا في العلاقة مع الطبيعة ، ونحن لايمكن ان نتجاوز أنانية المسيحية ، إلا عبر ربط الإنسان بالطبيعة»[18]

ويمكن القول ان التأثير الذي مارسته الطبيعة على فيورباخ ، هو الذي أملى على فكر فيورباخ موضوعه الاساس ، انها العنصر الاكثر اهمية من بين العناصر التي كونت تفكيره . ويرجع هذا التأثير الى فترة مبكرة من حياته حيث نجد أنه كتب إلى والده في 28 مارس 1820 يقول : «انني مثل روح نهمة تريد الاحتواء على الكل ، ليس الكل كمجموع تجريبي ، بل كشمول منتظم ، ان رغبتي مطلقة ، والتي اساء عالم الفيزياء تفسير مغزاها ولا يمكن لغير الفيلسوف ان يتناولها في كمالها وجلالها»[19] . ان فيورباخ لا يلجأ إلا إلى الطبيعة ، وإلى

17 ـ هربرت ماركيوز : العقل والثورة ، فؤاد زكريا ، الهيئة العامة للكتاب . القاهرة ص 264 .

18- Feuerbach: The Essence of christianty pp. 226-227

19 ـ هنري ارفون : ص 9

مزيد من الطبيعة ، كما يقول جونفريد كيلر ، لقد عرف كيف يرتبط بالطبيعة في كل ثرائها في كل عمقها ، وهو ابداً لن يدع احد ينتزعه منها . وكتب إليه «كونراد ديويلر» بعد ان قرأ «ماهية الدين» يعبر عن اتفاقه التام معه وعن اعجابه الشديد الذي يشاطره إياه عدد من الاصدقاء بتصور فيورباخ الانثربولوجي للطبيعة»[20]

وتوضح لنا كتابات فيورباخ ذلك فهو يشير في الفقرة (56) من قضاياه الاولية فهمه للطبيعة قائلاً : «.. هذه المراعي الخضراء الجميلة هي الطبيعة والإنسان إذ أن الاثنين واحد . تأملوا الطبيعة تتأملون الإنسان ! وتجدون اسرار الفلسفة امامكم»[21] .. الطبيعة هي الماهية التي لاتتمايز من الوجود ، اما الوجود البشري فهو الماهية التي تتميز عن الوجود ، والماهية التي لاتتمايز هي اساس الماهية التي تتميز ، ومن ثم فالطبيعة هي اساس الوجود البشري»[22] ولا يعني ذلك انفصال الطبيعة عن الإنسان وتميزها واختلافها عنه بل يعني إن الإنسان هو الطبيعة الواعية بذاتها كما يتضح في الفقرة (58) : فالإنسان الذي هو كائن يعلم ان جوهر الطبيعة الواعي لذاته ، جوهر التاريخ ، جوهر الدول ، جوهر الدين»[23]

ويبين فيورباخ في المحاضرة الثالثة من محاضراته في «ماهية الدين» العلاقة الوثيقة بين الإنسان والطبيعة ، او الطبيعة الإنسانية على هذا النحو . «لقد اعترضوا على كتابي «ماهية المسيحية» بقولهم ان الإنسان في رأيي ليس تابعاً لشيء وان في هذا مافيه من عودة إلى تأليه الإنسان ،ولكن الكائن الذي هو شرط مسبق للإنسان هو الطبيعة»[24] . أنه لايعطي الاولوية هنا للطبيعة الا باعتبارها

20 ـ المصدر نفسه ص 22

21- Feuerbach: Preliminory.. P. 163

22- Ibid., P. 165

23- Ibid., P. 169

24- Feuerbach: The lecture on the Essence of Religion, P.21

إنسانية فهي الكائن الاول في الزمان وليس في المرتبة «ان وجود الطبيعة هو وجود بلا وعي ، وهو الوجودي الأزلي الذي لابداية له ، الاول في الزمان وليس في المرتبة ، الوجود الاول فيزيقياً وليس اخلاقياً»[25] ومن هنا فهو ينتقد في المحاضرة الرابعة الفلاسفة التأمليين ، هؤلاء الذين لايكيفون تصوراتهم مع الاشياء ، بل يكيفون الاشياء مع تصوراتهم ويقول : «انني اكره المثالية التي تنزع الإنسان من الطبيعة ، ولا أخجل من ان اكون تابعاً للطبيعة»[26] الطبيعة هي الكائن الاساسي ، الكائن الاول والاخير»[27]م)

ولا يعني ذلك أنه يؤله الإنسان أو يريد تأليه الطبيعة ، ويرد على نقاد «ماهية المسيحية» بأنه لم يؤله الإنسان ، كما لا يريد أن تكون الطبيعة مؤلهة لاهوتياً . ويضيف : «أنا لا أؤله شيئاً وبالتالي لا أؤله الطبيعة»[28] . ويعرف فيورباخ الطبيعة على أنها «كل القوى والأشياء والكائنات المحسوسة التي يميزها الإنسان عن نفسه» أو لنأخذ الكلمة عملياً «الطبيعة» هي كل ما هو مستقل عن الايحاءات فوق الطبيعية للايمان الالهي ، كل ما يمثل أمام الإنسان مباشرة ، بشكل حسي ، بوصفه قاعدة وموضوع حياته ، الطبيعة هي الضوء ، الكهرباء ، المغناطيس والهواء والنار والأرض والحيوان والنبات والإنسان بالقدر الذي هو فيه كائن فاعل بصورة لا إرادية ، ولا واعية ، إني بكلمة «طبيعة» لا أطالب بشيء آخر ، بشيء صوفي غامض لاهوتي[29] معنى ذلك ان الطبيعة الفيورباخية كما يلاحظ بحق لينين هي كل شيء ما عدا ما فوق الطبيعة .

الطبيعة بلا بداية ولا نهاية ، وكل شيء فيها هو فعل متبادل ، كل شيء نسبي هو في آن معاً سبب ونتيجة ، كل شيء فيها كلي ومتبادل ، فالطبيعة

25- Ibid., P. 26

26- Ibid., P. 44

27- Ibid., P. 104

28- Ibid., P. 46

29- Ibid., P. 116

بالمعنى الحقيقي ـ غير المجازي ـ هي الطبيعة المحسوسة ، الواقعية ، كما تظهرها لنا الحواس وتمثلها مباشرة : الطبيعة كل ما نراه وليس من صنع أيدي وفكر الإنسان ، ووصولاً الى تشريح الطبيعة ، انها الكينونة أو جملة الموجودات والأشياء التي ليس لحضورها وأفعالها وآثارها التي تتجلى فيها وتؤلف وجودها وجوهرها أساس هو الفكر أو نوايا وقرارات الإرادة بل قوى وأسباب فلكية وكوزمولوجية ميكانيكية كيميائية فيزيائية،فيزيولوجية أو عضوية[30] . ومن هنا ليس لدى الإنسان أية فكرة عن واقع آخر أو عن وجود آخر سوى الوجود الحسي الفيزيائي .

وقد بين فيورباخ في رده على نقاده أنه يضع بشكل محدد محل الوجود الطبيعة ومحل الفكر الإنسان . أي أنه يتجاوز في الشطر الأول المدلول بارخميدس وفي الشطر الثاني كانط . وفي الدين الطبيعة هي الله . وتلك نقطة هامة تعمق فيورباخ نقدها «ان سر الدين قائم في تماثل الذاتي والموضوعي» أي في وحدة الكائن الانساني والكائن الطبيعي ، الوحدة التي هي في الوقت نفسه شيء آخر مختلف تماماً عن الكينونة الواقعية للطبيعة والانسانية . وبينما في الفكر يفصل الإنسان الصفة عن الموصوف ، العرض عن الجوهر فإن الإله الميتافيزيقي ليس سوى تجريد جملة الخصائص الأكثر كلية المستمدة من الطبيعة ـ التجريد الذي يفصله الإنسان عن الوجود المحسوس عن مادة الطبيعة فإنه يحوله من جديد عن طريق الخيال الى ذات أو كائن مستقل[31] .

يرجع فيورباخ الى الإيمان الوثني الحس القديم بالطبيعة والذي يربطه بالعالم الخارجي يقول في شذراته : «لم تفهم الشعوب القديمة شيئاً دون علامة حسية تعزز ايمانها ، ويكمن معنى عميق في قلب هذا الايمان الوثني بالخرافات يجب علينا على الأقل في كل الافعال النقدية ألا نستثير فقط «الأنا» ولكن «الأنا الأخرى» أو العالم الخارجي»[32] . ويرد على التساؤل القائل كيف ينتج الإنسان

30- Ibid., P. 113

31- Feuerbach: Principles... V. P. 7, Z.H.PP. 179-180

32- Feuerbach: Fragments... P. 285

من الطبيعة ؟ وكيف تنتج الروح من المادة ؟ بقوله أعطني أولاً إجابة عن سؤال كيف يمكن للمادة أن تنتج من الروح ؟ إذا لم تستطع على الأقل أن تجد إجابة عقلية على هذا السؤال ، فإنك سوف تدرك أن السؤال المقابل يمضي في الاتجاه الصحيح»[33] .

ويعلل فيورباخ تجريد الطبيعة من الله «بسبب حب الإنسان للراحة والسهولة اللذين يجعلانه يضع محل الزمان «الأزلية» ومحل الحركة «النهائية» ومحل الطبيعة «الألوهية» ومحل الحركة «السكون الدائم» والى نفس الحاجات الذاتية فإن البشر يستبدلون بالعياني «المجرد» ، بالحس «الفهم» بالمتعدد «الواحد» . وفي المقابل يبين فيورباخ ان («الله ليس العالم إلا في الفكر ، إن الفرق بين الله والعالم ليس سوى الفرق بين الروح والحواس ، بين الفكر والرؤية المباشرة» . ومن يريدون تمثيل الله ككائن موجود خارجنا ولا يعترفون مع ذلك بحقيقة الوجود الحسي فإن موقفهم مرفوض عند فيورباخ : «ألا يعترفون إذن بأنه ليس هناك وجود خارج الوجود المحسوس ؟ هل لدينا دليل آخر على وجود مستقل عن الفكر سوى التجربة الحسية ؟) .

وإذا كانت الطبيعة ـ عند اللاهوتيين ـ منفصلة عن جسديتها وماديتها تصبح هي الله فإن فيورباخ يرفض «اشتقاق الطبيعة من الله باعتباره مثل اشتقاق الأصل من الصورة أو الشيء من فكرته . فالتدليل على أن شيئاً ما من الأشياء موجود معناه فقط : ان هذا الشيء ليس محض فكر ، لكن هذا البرهان لا يمكن أن يستمد من الفكر نفسه . كي يأتي الوجود ليضاف الى موضوع الفكر ، يجب أن يأتي شيء ما مختلف عن الفكر ليضاف الى الفكر نفسه .

إن مثال «الفرق بين المئة جنيه الخيالية والمئة جنيه الواقعية» الذي اختاره كانط في نقده الدليل الانطولوجي كشرح دقيق للفرق بين الفكر والوجود ، والذي سخر منه هيجل ، ان هذا المثال كما يقول فيورباخ صحيح تماماً ، ومن ثم فهو يوافق عليه ويستخدمه في مبادىء فلسفة المستقبل : فالمئة جنيه الاولى

33- Ibid., P. 293

«الخيالية» لا أملك بعضها إلا في العقل ، بينما أملك الأخرى «الواقعية» في يدي ، الاولى ليست موجودة إلا بالنسبة لي فقط بينما الأخرى موجودة بالنسبة للآخرين ايضاً ، يمكن أن تحس وأن ترى ، إن ما يوجد بالنسبة لي ، وبالنسبة للغير في وقت واحد ، والجميع متفقون عليه ، أي ما يتعدى شخص يصبح كلياً وكونياً[34] .

يبدأ فيورباخ من مقدمة واضحة هي أن الطبيعة تمثل الحقيقة الاولى والفكر هو الحقيقة الثانوية ، وان العلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هي أن الوجود موضوع وأن الفكر محمول ، فالفكر ينبثق (يصدر) عن الوجود ولا ينبثق الوجود من الفكر . وعلى الفلسفة ان تبدأ من الوجود ـ لا الوجود المجرد ، لكن الوجود العيني ، أي الطبيعة . ويرى ماركيوز ان تحرير الانسان وهو المهمة الأساسية لفلسفة المستقبل يحتاج الى تحرير الطبيعة ومن هنا فإن فيورباخ من هؤلاء الفلاسفة الذين اتخذوا نقطة بداية آرائهم من حالة الانسان الفعلية في الطبيعة فأدركوا بناء على ذلك أن الحلول المثالية باطلة»[35] فقد ارتكب هيجل جريمة لا تغتفر في حق الفرد إذ شيد عالماً للعقل على أساس من انسانية مستعبدة ، ويجهر فيورباخ بقوله انه على الرغم من كل تقدم تاريخي فإن الانسان لا يزال مفتقراً الى الاعتراف به ، والحقيقة التي تصادفها الفلسفة في كل مكان هي العذاب «هذا العذاب لا المعرفة هو الذي يحتل المكانة الاولى في علاقة الانسان بالعالم الموضوعي.إن الفكر يسبقه العذاب وليس لنا أن ننتظر أي تحقيق للعقل ما لم يتلاشى العذاب . إن فيورباخ يتخذ من الطبيعة أساساً وسيط لتحرير الانسانية فالطبيعة تسلب الفلسفة أو تنفيها وتحققها ، وعذاب الانسان علاقة «طبيعية» بين الذات الحية وبيئتها الموضوعية لأن الذات تقف في مقابل الموضوع الذي يطغى عليها . إن الطبيعة تشكل الأنا وتتحكم فيه من

34- Feuerbach: Principles.. V. PP. 39-40, Z.H. P.212

35 ـ هربرت ماركيوز : العقل والثورة ص 264، وحسن حنفي : قضايا معاصرة ج2، دار الفكر العربي القاهرة ص 491

الخارج أساساً لتحول سلبيته من مصدر للحرمان والألم الى مصدر للوفرة والمتعة[36] .

في كل مكان تقوم الطبيعة بوصل أكثر الأشياء جمالاً وعمقاً بما هو عادي في الحس الانساني ، وعلى هذا فإن الانسان يفكر بما ينسجم مع الطبيعة ويتبع نهجها إذا ما ربط أقصى موضوعات الفكر علواً بأكثر الحاجات والظواهر العامة للطبيعة «إن على الإنسان كما يقول فيورباخ أن يبدأ من هنا ـ من الطبيعة ـ من أقل الأشياء وسوف يجد مادة للتأمل والفكر ، يقول : «حتى في أمعاء الحيوانات فإننا نجد غذاءً روحياً ومادة للتأمل»[37] إن وضوح فيورباخ هنا في البدء من أدنى الموجودات يتعارض تماماً مع موقف افلاطون الذي احتار في سبيل ايجاد مثال للطين والشعر . يقول فيورباخ : «في الحقيقة إنني أضع المؤثرات الخيرة للماء الحقيقي محل مياه التعميد العقيمة ، والمياه الحقيقية هي صورة للوعي الذاتي ، وصورة للعين الانسانية وهي المرآة الطبيعية للانسان فهو يسلم نفسه للماء في صورته الحقيقية العارية (المجردة) وتختفي كل الأوهام الخارقة في الماء» ، وهكذا انطفأت شعلة الديانة الفلكية الوثنية في المياه الفلسفية الطبيعية الايونية وعلى سبيل المزاح يطلق فيورباخ على مذهبه «المعالجة المائية الهوائية» Pneumatic lujdrolherany[38] .

ويمكن أن نقف هنا وقفة أظنها هامة نشير فيها الى أن فلسفة فيورباخ في الطبيعة وفي الانسان قد تخللت كلاً من الفلسفات المعاصرة : المادية الجدلية . وكذا الوجودية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر . ويمكن بيان العلاقة بين طبيعة فيورباخ الانسانية من جهة ومادية ماركس الجدلية من جهة ثانية من خلال تصور كل منهما لمفهوم «الطبيعة» . أما فيما يتعلق بنقاط الاتفاق أو الاختلاف مع الفلسفة الوجودية فإننا سنجدها في مفهوم فيورباخ للانسان في الفصول التالية .

36 ـ هربرت ماركيوز ص 365، حسن حنفي الموضع السابق .

37- Feuerbach: Collected works, vol II, P. 318

38- Feuerbach: The Essence of christianity, p. 28

ومفهوم الطبيعة عند فيورباخ هو النقطة الصلبة في فلسفته وهو الأساس المادي لها الذي تحمس له الماديون . ولكن يبدو أن هذا الحماس لم يستمر للنهاية تجاه هذه الفلسفة التي وصفت عندهم حيناً بأنها «نصف مادية» وحيناً آخر بأنها «مادية ميتافيزيقية» مقابل «المادية التاريخية» ومرة ثالثة تسمى «مادية مثالية» أو «مادية آلية» وغير ذلك من التسميات وما أكثرها .

إن ما تقدمه لنا كتابات الماركسية ومؤلفات الماركسيين من تصور عن فلسفة فيورباخ في الطبيعة ، وما تحدده من تصور للمجتمع ربما يفسر تصورها هي الخاص والمحدد للطبيعة والمجتمع قدر ما توضح فهم فيورباخ في المنظور الماركسي ، وتلقي لنا ضوءاً ينير الطريق لبيان مفهوم الطبيعة الفيورباخي من وجهات نظر متعددة ومن زوايا مختلفة . ومن هنا يجب أن نعرض بحذر وبوعي الخلافات الدقيقة بينهما . يقول لينين في «المادية والمذهب النقدي التجريبي» : «إنه فيما يتعلق بالمادية ووجود الطبيعة قبل الانسان فالمرء يتعامل مع ماركس وانجلز وفيورباخ[39] وهو يستشهد برأي فيورباخ ، الذي يعلم الجميع أنه كان مادياً توصل بفضله ماركس وانجلز الى فلسفتهما المادية» يقول : «كتب فيورباخ في رده على ر . هايم : «ان الطبيعة ليست موضوعاً للإنسان أو للعقل ، إنها بلا شك بالنسبة للفلسفة التأملية أو على الأقل بالنسبة للكانطية شيء في ذاته ، وهي في هذا المعنى تجريد عار عن كل حقيقة ولكن الطبيعة هي السبب في سقوط المثالية . إن علوم الطبيعة في وضعها الحالي تعود بنا الى النقطة التي كانت فيها الشروط الضرورية للوجود البشري لا تزال معدومة ، حيث الطبيعة ، أعني الأرض لم تكن بعد موضوعاً للعين والذهن البشريين ، وحيث كانت الطبيعة نتيجة لذلك وجود لا إنساني مطلق . وتستطيع المثالية أن ترد على هذا قائلة ولكن الطبيعة هي كذلك مجرد وجود تتصوره أنت من قبلك . وهذا حق لك ، لا ينجم عن ذلك

39- V.E. lenin: Materialism and Empirico Criticism. P.½ , 10, 35, 39

أن هذه الطبيعة لم توجد في وقت ما بصورة فعلية بالضبط كما انه لا يترتب على عدم وجود سقراط وأفلاطون بالنسبة لي عندما لا أفكر فيهما انهما لم يكن لهما وجود حقيقي في وقت ما بدوني»[٤٠] .

وفي كتب تاريخ الفلسفة الروسية نجد التأكيد على ان الطبيعة هي أساس الفلسفة الانثروبولوجية عند فيورباخ ، الذي يؤكد على ان الطبيعة هي الواقع الوحيد وان الإنسان هو نتاجها وتمامها ، وفي الإنسان تحس الطبيعة ذاتها . وما يجب الاشارة اليه هنا هو ان مفاهيم : «الوجود»، «الطبيعة» و«المادة» و«الواقع» تمثل جميعها رموزاً مختلفة لمعنى واحد . ان تنوع ظواهر الطبيعة يمكن ارجاعه الى شيء واحد ، او الى مادة اولى متجانسة ، والماهية متنوعة أيضاً كالوجود . والطبيعة خالدة ، فما يظهر في الزمان هو الاشياء الفردية فقط ، انها لا نهائية في المكان ، والمحدودية الانسانية وحدها تضع حدوداً لامتدادها .

ان فلسفة فيورباخ في الطبيعة تبين «فهمه الاكثر عمقاً من فهم الماديين السابقين لوحدة الطبيعة وتنوعها» باعتبار انه لم يخرج عن اطار «المادية الميتافيزيقية». وقد ظهر هذا جلياً في تعريفه للطبيعة . يقول ماركس : «ان فيورباخ لا يتحدث عن عالم الإنسان (يقصد المجتمع)، بل يلوذ على الدوام بالطبيعة الخارجية والاكثر من ذلك بطبيعة لم تقهر بعد من قبل الانسان»[٤١]. ان اهتمام فيورباخ مركز على علاقات الانسان مع الطبيعة ، ومن هنا تصوره الانثروبولوجي (القائم على علاقات البشر في الطبيعة مع البشر الآخرين وليس التصور الاجتماعي ، فالفرد عنده كائن غير متميز اجتماعياً مفهوماً في عمومية (وهذا عينه تجريد). وبحكم تصور فيورباخ غير التاريخي وغير الجدلي للطبيعة والفرد وللمجتمع ولعلاقات الفرد مع الطبيعة ومع البشر الآخرين فإن فيورباخ

40- Ibid., P. 79

41 ـ ماركس وانجلز : الايديولوجيا الالمانية ، فؤاد ايوب ، دار دمشق للطباعة ص 55.

ينتهي ورغم نقده للمثالية وتأكيده أولية الإنسان العياني والطبيعة المحسوسة إلى مادية ميكانيكية تحتفظ بطابع ميتافيزيقي ، الأمر الذي يجعله عاجزاً عن بلوغ تصور صحيح للمسائل الاجتماعية والايديولوجية وعن اعطائها حلاً صحيحاً[42] .

ان الموقف الانساني الذي يمنع فيورباخ من اجراء تحليل صائب للمعضلات الاجتماعية يوضح الطابع المثالي واللاهوتي لتصوره للتاريخ والطابع الميتافيزيقي لماديته ، والانفصال القائم عنده بين المادية والتاريخ . هو مادي لكنه لا يدخل التاريخ في حسابه ، وحين يعالج مسائل تاريخية يتبنى وجهة نظر ليست مادية بل مثالية ، ثمة انفصال كامل بين المادية والتاريخ عنده[43] . والسبب العميق لهذا الرفض لفلسفة فيورباخ ، لماديته شبه الميتافيزيقية والانثروبولوجية هو ان فيورباخ لا يستطيع بوصفه مفكراً بورجوازياً ان يصل الى نظرية ثورية برغم ان نظريته تمثل اعلى درجة يستطيع بلوغها الفكر البورجوازي ، فيورباخ يتوقف بحكم موقعه الطبقي عند مادية ، تسوقه بالضرورة من حيث انها غير جدلية وغير تاريخية إلى إعطاء المشكلات حلاً طوباوياً ومثالياً[44] .

ويصل الفهم الماركسي إلى أقصاه في القول بأن «النزعة الانسانية عند فيورباخ ترتكز على خرافة هي الطبيعة الخالصة . فالطبيعة والموضوع يبدوان له وقد أعطيا بالنسبة إلى كل الابدية» في توافق غامض مع الانسان لا يستطيع إدراكه إلا الفيلسوف . الموضوع يطرح كموضوع من موضوعات الحس لا كنتاج لنشاط المجتمع أو الفاعلية . فالطبيعة عند فيورباخ هي طبيعة الغابة العذراء أو طبيعة جزيرة مرجانية انبثقت حديثاً في المحيط الهادي . ان عيوب مادية فيورباخ كما يرى ماركس مرتبطة جوهرياً بكونه يتصور العلاقات الانسانية

---

42 - اوجست كورنو : ماركس وانجلز ج4 ص 128

43 - ماركس وانجلز : المصدر السابق ص 255 .

44 - اوجست كورنو : المصدر السابق ص 125 .

لا كعلاقات اجتماعية تحددها صراعات الطبقات بل كعلاقات عامة للانسان مع الطبيعة ومع البشر الاخرين . صحيح انه كان يلح على الطابع الحياتي للانسان والطبيعة والعلاقات الانسانية ، ولكن بما أنه لم يكن يعتبر الحياة الانسانية من وجهة نظر «البراكسيس» الفاعلية التي تحول الانسان والطبيعة معاً فقد كان مساقاً الى ان يرى في الانسان كائناً حسياً ومتأملاً في الطبيعة ليس باعتبارها موضوعاً للفعل بل باعتبارها موضوعاً للتأمل[45]. ان موقفه يبين في نفس الوقت مع تصوره للانسان وللطبيعة طابع ماديته التي بما أنها ليست جدلية ولا تاريخية فهي تبقى مثالية في كل ما يتعلق بالمسائل الاجتماعية .

هذا التصور الذي يقدم لفلسفة فيورباخ عند الماركسيين وأحياناً يقدم بصورة اخرى مخففة كالتالي : لقد ظل فيورباخ مادياً في تصوره العام للعالم ، ولكنه كان مثالياً في تصور تطور التاريخ ذلك التصور الذي يدلنا عليه موقفه المناهض للثورة الذي كان يطبع بشكل خاص مذهبه الاجتماعي .

والحق أن علاقات ماركس وفيورباخ لا يمكن ان تنحصر في نقطة محددة لأن موقف الأول من الأخير تغير كثيراً أثناء تطوره الفكري ، فهو يشيد به تماماً في البداية خاصة في تحليله للدين على أساس مادي (حتى 1844). وماركس حين يعرض للعلاقات بين الدولة والمجتمع ينقد فلسفة الحق الهيجلية انطلاقاً من نقد فيورباخ للمثالية وتصورها عن الاغتراب ، اخذاً على فيورباخ كونه لم يطبق نظريته على دراسة المسائل السياسية والاجتماعية ، ثم تجاوزه بعد ذلك ومع تمايز فلسفة ماركس عند فيورباخ فإنه لا يخضع فلسفة فيورباخ للنقد العميق الذي يسلطه على فلسفة هيجل . ذلك لأنه ما زال يعتمد إلى حد ما على العناصر الأساسية في فلسفته وما زال يقدره أعظم تقدير ، وبعد عدة شهور من إقامة أسس المادية الجدلية والتاريخية أدرك ماركس بشكل واضح الفرق

---

45 ـ يعتمد هذا النقد على الفقرة (56) من قضايا اولية لاصلاح الفلسفة التي تقول «تأملوا الطبيعة . . تأملوا الإنسان تجدوا كل اسرار الفلسفة امامكم ص 163 .

العميق الذي يفصل تصوريهما وعرض هذه الفروق بطريقة لاذعة في اطروحات عن فيورباخ[46].

ومع هذا فإننا لا نعدم وجود تفسيرات ماركسية اخرى تدافع عن موقف فيورباخ واتجاهه للطبيعة . . . فيورباخ لا يرتاح إلا للعزلة مع الطبيعة ولكنه لم يكن رغم ذلك يفتقر إلى الروح القتالية ، فقد كان مع جاليليو يعتبر المدينة سجن العقول التأملية ، أما في حرية الحياة الريفية فإن كتاب الطبيعة مفتوح لكل من يتمتع بقدر من الذكاء يمكنه من قراءته[47].

وقد كتب في شذراته عام 36 ـ 1841 يقول : «انظر هنا حيث المنبع الخاص بالطبيعة ، فإن أزيل اخيراً التراب الذي لم تلقى به الفلسفة الرسمية في برلين داخل غدتي الصنوبرية فقط بل القت به ايضاً داخل عيني . لقد تعلمت في جامعة المانيا ما هو علم المنطق ولكن ما هو علم البصريات ، فن النظر ، هذا ما تعلمته في قرية ألمانيا . يقول مهرنغ ان فيورباخ كان يحب العزلة في الريف لا لأنه يؤمن بالحكمة القديمة القائلة ان السعيد هو من يعيش مغموراً ، بل لأنه يجد في الطبيعة العزم الذي يمكنه من مواصلة النزال[48].

إن اكتمال النقد الماركسي لفيورباخ لن يتأتى إلا بعرض مفهوم الطبيعة عند ماركس أو ما يمكن أن يطلق عليه «المفهوم المجتمعي للطبيعة» الذي يمكن عن طريق بيانه توضيح جوانب فلسفة الطبيعة عند فيورباخ بمعناها الانساني ، الذي ربما لا يتعارض مع المعنى الاجتماعي للطبيعة عند ماركس بل ويؤسس ويوضحه . فالعالم الحسي الذي يحيط بنا ليس موضوعاً معطى من الأزل ويبقى دوماً مماثلاً لذاته ، بل هو نتاج الصناعة والعلاقات الاجتماعية ، إنه نتاج تاريخي ، نتيجة عمل سلسلة من الأجيال يقول ماركس مؤكداً أهمية دور قوى

---

46 ـ انظر في ذلك : «الايديولوجيا الالمانية»، «العائلة المقدسة»، «مخطوطات 1844».

47 ـ فرانز مهرنغ : كارل ماركس قصة حياته ونضاله . ص 48.

48 ـ الموضع السابق .

الانتاج في تحول العلاقات بين الانسان والطبيعة : «يكفي ان ترى كم تتحول الطبيعة البدائية حين تصير بلداً زراعياً وبالأحرى حين يتحول هذا الأخير الى بلد صناعي فضلاً عن ذلك ، فمن الصعب ان تتصور الى اي درجة ستكون الطبيعة شيئاً آخر لو توقف البشر عن الشغل مدة سنة فقط». وهو يرى ان تحول حاجات الانسان هو الذي حسن صناعته وتجارته وعدل نظامه الاجتماعي عما كان عليه الحال قبل الصناعة والتجارة[49]. اي انه يؤكد على دور العمل ، فالفاعلية المادية ، الشغل ، الخلق المادي الدائم للبشر ، وبكلمة واحدة الانتاج ، هو قاعدة لكل العالم الحسي كما هو موجود في أيامنا بدليل انه اذا توقف ، ولو لمدة سنة واحدة فإن فيورباخ لن يجد تغيراً ضخماً في العالم الحسي فقط بل سيندب بسرعة فائقة ضياع كل العالم الانساني ، وضياع قدراته على التأمل بل قدرته على الوجود . إن شجرة الكرز مثلها مثل كل اشجار الفاكهة تقريباً قد نقلت واندمجت في مناطقنا بفضل التجارة منذ قرون قليلة فقط . وبفضل هذا العمل الذي قام به مجتمع محدد في عصر محدد صارت جزءاً من الطبيعة التي لدى فيورباخ .

ويمكن ان نجد في تصور فيورباخ للطبيعة ما يقرب معناها من المعنى الاجتماعي ، وما يجعل انتقادات ماركس لتصور فيورباخ «الشاعري الرومانسي» للطبيعة لا مبرر لها . فنجد فيورباخ يكتب في «ماهية المسيحية»: يكمن منهجي في إرجاع ما فوق الطبيعة إلى الطبيعة عن طريق الإنسان ، وارجاع ما هو فوق البشر إلى الإنسان عن طريق الطبيعة ، على أساس من حقائق وأمثلة تجريبية وتاريخية خاصة بالخبرة»[50]. وهو يصحح مسار فلسفته ، أي مسار الفترة المثالية التي مر بها بقوله حدث أن تمسكت يوماً بالتفكير على انه الهدف من الحياة ولكني الآن أتمسك بالحياة على أنها الغرض من التفكير»،

---

49 ـ ماركس وانجلز : المصدر السابق ص 36، اوجست كورنو : ماركس وانجلز ج4 ص 250.

50- Feuerbach: The Essence of christianity..

لا تتوقف الفلسفة الحقيقية على تأليف الكتب ، ولكن على صنع الإنسان ، وذلك ينتج من البدء بالطبيعة وبصفة خاصة الطبيعة التي مرت عليها يد الإنسان [الطبيعة الإنسانية] . ويمكن أن يكون الإنسان مشتقاً من الطبيعة ، ولكن الانسان من حيث انه انبثق مباشرة من الطبيعة فإنه كان مجرد كائن طبيعي ، ليس انسانياً ، فالإنسان هو نتاج الانسان والثقافة والتاريخ . بل ان هناك نباتات ، وحيوانات عديدة قد تغيرت بفضل الرعاية الانسانية»[51].

لم يكتف فيورباخ كما يتصور البعض بالتأمل الحالم للطبيعة . بل قدم مذهباً طبيعياً متكامل الأركان . ومهما اطلق على فلسفته من أسماء فإن مفهوم الطبيعة سيظل المفهوم الرئيسي والأساسي في هذه الفلسفة التي عرفت بالحسية حيناً وبالمادية حيناً آخر . والطبيعية Naturisme هي الاسم الذي يفضله فيورباخ والذي أطلقه على فلسفته الجديدة في الطبيعة والإنسان. وهذا يتضح من رد فيورباخ السابق الإشارة اليه على ر. هايم الذي ينتقد فيلسوفنا بقوله : الطبيعة والعقل بالنسبة إليه منفصلان تماماً ، وبينهما هوة عميقة لا يمكن عبورها» وهو يعتمد في هذا النقد على الفقرة (48) من «ماهية الدين» التي تقول : «لا يمكن تصور الطبيعة إلا من خلال الطبيعة ذاتها ، وضرورتها ليست ضرورة بشرية أو منطقية ولا ميتافيزيقية أو رياضية . والطبيعة وحدها هي الكائن الذي لا نستطيع ان نطبق عليه أي قياس بشري ، على الرغم من أننا نقارن ظواهرها ونطلق عليها أسماء كي نجعلها مفهومة بالنسبة لنا ، وعلى العموم فإننا نطبق عليها تعبيرات وتصورات بشرية كالنظام والغرض والقانون ، ونحن مجبرون على ذلك بسبب اللغة[52].

ويتساءل لينين ماذا يعني ذلك ؟ هل يعني انه لا يوجد نظام في الطبيعة مثل تتابع الفصول ، وهل يعني أنه لا يوجد تناسق بين الرئتين والهواء وبين

---

51 ـ ماركس انجلز : الموضع السابق ، كورنو : الموضع نفسه .

52- Feuerbach: The Essence of Religion, Trans. by Alexander loos, New York, K. Butts Co., 1973 PP. 54-55

الضوء والعين ؟ وانه لا يوجد قانون بحيث تتحرك الأرض في مداراتها وتكمل دورتها حول الشمس ؟ ويضيف ما المقصود إذن بالفقرة السابقة عند فيورباخ ؟ انه يقصد التمييز فقط بين ما يخص الطبيعة وما يخص الانسان ، فالفقرة السابقة لا تنكر وجود أشياء في الطبيعة تقابل النظام والغرض والقانون ، إنها تنكر فحسب التماثل بين الفكر والوجود ، اي انها تنكر ان النظام والهدف والقانون توجد في الطبيعة تماماً كما هي عليه في ذهن الانسان ، فهي ليست سوى كلمات يترجم بها الانسان افعال الطبيعة الى لغته الخاصة كي يتوصل الى فهمها . وليست هذه الكلمات ، خالية لا من المعنى ولا من المضمون الموضوعي ، ويجب كما يقول فيورباخ ان نفرق بين الاصل «الطبيعة» والترجمة «الفكر»[53].

وتوضيحاً لذلك يقول إن النظام والغرض والقانون بالمعنى البشري تعبر عن شيء اتفاقي : «ان التأليه Theism يستدل مباشرة من الطابع العرضي للنظام والغرض والقانون في الطبيعة ، ويدل على وجود كائن مختلف عن الطبيعة يخلع النظام والغرض والقانون على الطبيعة التي هي عماء dissalute في ذاتها ، وغير مبالية بأي تحديد ، ان عقل المعتقدين في الله هو عقل مناقض للطبيعة ، مجرد تماماً من أي فهم لماهية الطبيعة ، فهو يقسم الطبيعة إلى وجودين الأول مادي والثاني صوري أو روحي»[54].

يبدو فيورباخ هنا وكأنه يكمل أفكار اسبينوزا ويواصل مهمته في تحديد العلاقة بين الله والطبيعة ، أننا نجد عند اسبينوزا «ان الناس اعتادوا تسمية العمل الذي يجهلون سببه عملاً إلهياً، ويظنون ان قدرة الله أو عنايته تظهر إذا حدث في الطبيعة شيء خارق للعادة . وهم يعتقدون ان اوضح برهان على وجود الله هو الخروج على نظام الطبيعة . . فهم يتخيلون قدرة الله كقدرة ملك عظيم وقدرة الطبيعة كقوة غاشمة .

53- Ibid., P. 55

54- Feuerbach: Sämtliche Werke, Vol.,III PP. 518-520

عن لينين : المادية والمذهب النقدي التجريبي ص 141 ـ 142 .

ويوضح اسبينوزا انه :

- لا يحدث شيء يناقض الطبيعة ، فالطبيعة تحتفظ بنظام أزلي لا يتغير .

- إننا لا نستطيع أن نعرف بالمعجزات ماهية الله أو وجوده ، أو العناية الإلهية ، على حين أننا نستطيع ان نعرفها بطريقة أفضل عن طريق قانون الطبيعة الثابت الذي لا يتغير .

- ان الكتاب نفسه لا يعنى بأمر الله وبمشيئته ومن ثم بالعناية الإلهية سوى نظام الطبيعة ذاته بوصفه نتيجة ضرورية للقوانين الإلهية[55].

والمعجزة عند فيورباخ - كما هي عند اسبينوزا - نفي أو خرق للقانون الطبيعي والضروري . فهو يرجعها الى جهل قوانين الطبيعة التي كثيراً ما يتخذ منها اللاهوتيون موقفاً عدائياً ، فالقديس اوغسطين - كما يقول ، مثله مثل جميع القدماء - كان يحيا فترة لم يتقدم فيها العلم الطبيعي ومن هنا كان يخلط بين الطبيعة والمعجزة ، كما ترى في كتابه «مدينة الله» حيث صارت المعجزة طبيعية والطبيعة إعجازية[56].

إن المعجزة تقف حائلاً بين اللاهوتي والعقلانية . «ونحن نجد أن كبير الأساقفة في الجزء الثاني من «فاوست» لجوته يكتب صانعاً علامة الصليب : ماذا ؟ أنتم تجرؤون على التحدث عن الطبيعة ، الروح ؟ لم يسمح أبداً بالتحدث هكذا لمسيحي ، لأن الروح والطبيعة أنجبا مخلوقاً خنثوياً شيطانياً هو الشك ؟»[57] ولذا يتساءل فيورباخ مستنكراً كيف يتأتى للاهوتي الحصول على فكرة تكون عقلانية عن الطبيعة ؟ انه اذا توصل الى تلك الفكرة فلن يكون في هذه الحالة لاهوتياً ، فالمعجزة المكتملة حقيقة لن تكون أبداً برهاناً على القدرة الكلية التي تعزى إلى الله ، يكفي من أجل هذا أن نملك اليقين ، ومن هنا

55 - اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ترجمة وتقديم د. حسن حنفي ، الانجلو المصرية ، القاهرة ص 221 - 222 .

56- Feuerbach: «Reponse A un Theologien». in A.H. Eweek «le Religion D'Apres Noveile philosophie allemand, p. 55

يستشهد فيورباخ بقول اوريل اوغسطين «اذا أنكرت جوهر المعجزة فإنك بهذا تنكر جوهر الدين».

ويرتبط تفسير فيورباخ للمعجزة ـ باعتبارها نفياً للقانون الطبيعي وجهلاً بالطبيعة ـ بنفي العناية الإلهية . وهذا ما يغضب ناقده «موللر» الذي يوجه اليه اقذع انواع السبب . ينفي فيورباخ المعجزة ويؤكد عدم وجود عناية سماوية Providence. وهو يفرق بين نوعين من العناية :

1 ـ العناية الطبيعية providene naturelle.

2 ـ العناية الدينية Providence Religieuse[58].

ويؤكد فيورباخ العناية الطبيعية ، تلك العناية التي تهتم بكل المخلوقات مثل : الزهور والطيور والاسماك ، العناية التي تمثل الطبيعة المشخصة ، إنها حركة المد والجزر التي تكون الطبيعة : حيث زهرة اليوم تذبل غداً، والعصفور الذي يغرد الآن يصمت غداً . بينما العناية الالهية التي تستحوذ على الانسان ترتفع به فوق الجذر والمد ، معطية له الأولوية، فإنها أبداً لن تصنع معجزات من أجل الحيوانات[59]. وهو يقول : «ان ما يدعوه الانسان غائية الطبيعة ويتصوره أو يفهمه على انه كذلك ليس في الواقع شيئاً آخر سوى وحدة العالم ، تناسب الأسباب والنتائج ، أي الترابط والتواصل الذي توجد وتتفاعل فيه كل موجودات الطبيعية[60].

وعلى هذا يرى فيورباخ أن اشتقاق الطبيعة من الله مثل اشتقاق الأصل من الصورة أو الوجود من الفكر، ويمكن بناء على ذلك أن نقول ان الاعتراف بالقوانين الموضوعية من الطبيعة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاعتراف بالواقع الموضوعي للعالم الخارجي ، فالموضوعات والأجسام والأشياء هي التي تنعكس

57- Ibid., P.55

58- Ibid., P. 55.

59- Ibid., PP 55- 56

60- Feuerbach: lecture on the essence of religion., pp. 54-55

على أذهاننا ، وعلى هذا فإن اي اتجاه آخر ينكر القوانين الموضوعية والسببية والضرورة من الطبيعة ينسب الى التيار الايماني ذلك الاتجاه الذاتي من مسألة السببية واستنباط نظام الطبيعة وقوانينها من الشعور والعقل والمنطق ، وهو لايفصل العقل البشري عن الطبيعة فقط ولايواجه ذلك العقل بالطبيعة ، بل يجعل الطبيعة جزءاً من العقل بدلاً من ان يعتبر العقل جزءاً من الطبيعة .[61].

الطبيعة والدين :

يؤكد فيورباخ ان «الطبيعة هي الموضوع الاول والاساسي للدين وذلك في الفقرة الاولى من «ماهية الدين» والمحاضرة الرابعة من «محاضرات في ماهية الدين»: فالكائن الذي يختلف عن الإنسان ويستقل عنه ، الذي تحدث عنه في «ماهية المسيحية» الكائن الذي ليس له صفات بشرية ، وليست له فردية بشرية، ليس شيئاً آخر سوى الطبيعة. يقول: «ان الشعور بتبعية الإنسان للطبيعة هو مصدر الدين»[62] والكائن المقدس الموصى به في الطبيعة ليس إلا الطبيعة نفسها وقد تجلت بقوة لا يمكن مقاومتها ككائن مقدس . إن اله الطبيعة ليس إلا انطباعاً أو تعبيراً عن قدسية الطبيعة . ويرفض فيورباخ الاعتقاد القائل بان هناك كائناً آخر في الطبيعة ظاهر أو متميز عن الطبيعة ذاتها أو أن الطبيعة يملؤها ويحكمها كائن مختلف عنها «ان الطبيعة اذا ما نظرنا اليها على ضوء مثل هذا الاعتقاد فإنها ستكون مملوكة لروح ولكنها روح الانسان وخياله الذي ينقلها طواعية للطبيعة [أي روح الانسان] ويجعلها رمزاً ومرآة لوجوده»[63].

ويمكن توضيح ذلك بالقول بأن الطبيعة ليست فقط هي الموضوع الأول والأصلي للدين ، لكنها المصدر الأخير والمستمر له . ومن هنا فإن الاعتقاد بأن

61- V.E. leinin: Ibid., P. 142

62- Feuerbach: The essence of Religion, P.2

63- Ibid., PP. 7-8

الله وجود خارق للطبيعة ومختلف عنها ويوجد خارجها ككيان موضوعي ، هذا الاعتقاد ليس له من مصدر إلا في الحقيقة القائلة بأن الكائن الموضوعي الذي يوجد فعلاً خارجاً عن الانسان اي خارج العالم او الطبيعة هو في الاصل الله . ان قضية فيورباخ الاساسية وكما يتضح في كل فقرة من «ماهية الدين» هي بيان عكس هذا الاعتقاد . فوجود الطبيعة ليس مبنياً على وجود الله كما يتصور الفلاسفة التأليهيين ، لكن وجود الله أو بالأحرى الاعتقاد في وجوده مبني على وجود الطبيعة .

ويعمد فيورباخ في «ماهية الدين» ـ بشكل تاريخي وباستشهادات عديدة ـ إلى تأكيد خلود الطبيعة «فإذا كان الله كائناً خالداً فإننا نقرأ في الانجيل : يمضي جيل ويتبعه جيل آخر ولكن الأرض باقية إلى الأبد . في كتب زندافستا يعبر عن الشمس والقمر بوضوح على انهما خالدين بسبب استمرارهما في الوجود . قال INca (من سكان بيرو) الى راهب من الدومنيكان : أنك تعبد إلهاً مات على الصليب ولكنني اعبد الشمس التي أبداً لن تموت»[64]. وبالطبع ليس هذا المكان مجال مناقشة فلسفة فيورباخ الدينية ، إنما فقط نتبين ابعاد مفهوم الطبيعة الذي عده اساس الدين . «فالله وهو كائن كلي وغير قابل للتغير ، لكنه هو نفسه الشمس التي تشرق على كل الناس والكائنات وعلى الأرض ، وهو نفسه السماء التي تحتوي عليها جميعاً . يقول Ambrosuis : «ان الطبيعة العامة تبرهن على ان هناك إلهاً واحداً لأن هناك عالماً واحداً ، ويقول بلوتارك تماماً مثلما يشترك الجميع في السماء والسماء والقمر والارض والبحر ، مع ان كل فرد يدعوها باسماء مختلفة»[65]. ومع ان الله خالق الطبيعة نتخيله ونمثله ككائن مختلف عن الطبيعة ، فإن ما يتضمنه ويعبر عنه كما يقول فيورباخ ليس إلا الطبيعة .

ومقابل ما يشير اليه القديس بولس من ان العالم هو العمل الذي يمكن من خلاله ان نفهم وجود وكينونة الله لأن ما ينتجه المرء يحتوي على كينونته

64- Ibid., PP. 9-10

65- Ibid., P. 10

ويظهر ما هو قادر على فعله . فإن فيورباخ يرى ان ما لدينا في الطبيعة وما لدينا في الله اذا ما تخيلناه فقط على انه خالق او سبب للطبيعة ليس كائناً اخلاقياً وروحياً ولكنه كائن فيزيقي طبيعي فقط . صحيح ان خالق الطبيعة يتمتع بالعقل والارادة ولكن الذي ترغب فيه ارادته والذي يفكر فيه عقله لا يتطلب ارادة وعقلاً ولكن قوى وحوافز آلية وفيزيقية وكيميائية ونباتية وحيوانية فقط[66]، ومن الواضح كما يقول فيورباخ اننا ندين في البقاء إلى الاثار والصفات والقوى الخاصة بالكائنات الطبيعية (المسببات). ومن هنا نصل الى نتيجة هي اننا ندين بأصلنا الى الطبيعة فهل يمكن لبدايتنا او اصلنا ان يكمن خارج الطبيعة ؟ فنحن نعيش داخل الطبيعة ومع الطبيعة فهل يجب علينا مع ذلك ألا نكون منها ؟ يا له من تناقض[67].

ويرى فيورباخ ان كل الصفات والتعريفات الخاصة بالله والتي تجعل منه كائناً موضوعياً حقيقياً ليست إلا صفات جردت من الطبيعة وتفترض مسبقاً الطبيعة . ومقابل هذا المحتوى الموضوعي للطبيعة نجد المحتوى الذاتي الذي نلتقي به في الديانة القديمة فأعياد الربيع والصيف والخريف والشتاء لها تأثير على الانسان . فظواهر الحزن والأسى مرتبطة بموت إنسان والدفء والسعادة بميلاد طفل او عودة النور والدفء بعد برد الشتاء وبعد حصاد وافر ، والخوف من ظاهرة مرعبة كل هذه العواطف الطبيعية البسيطة تمثل المحتوى الذاتي للطبيعة .

هذا التوضيح بين المحتوى الذاتي والموضوعي للطبيعة هام في بيان نقطة أساسية حول فهم فيورباخ للطبيعة ، ذلك ان اعتماد الانسان على الطبيعة كان معناه ان عوامل الطبيعة لا تؤثر في شكله الخارجي فحسب وانما تؤثر في جوهره حتى ان الهواء الذي يتنفسه لا يؤثر في رئتيه فقط بل في عقله أيضاً وأشعة الشمس لا تضيء البصر وإنما تضيء الروح والقلب . وكان هذا معناه أيضاً ان

66- Ibid., P. 12

67- Ibid. P. 16

فيورباخ يكره الفصل بين الإنسان والطبيعة مما يقرب بينه وبين القائلين بدين الطبيعة .

وبالرغم من ان فهم فيورباخ للدين يقترب من فهم القائلين بدين الطبيعة ، الا ان دين الطبيعة يحتوي على عناصر لا يقبلها فيورباخ . فعلى الرغم من ان الهدف الرئيسي من دين الطبيعة - كما يوضح الاسم - هو الطبيعة ذاتها وليس شيئاً آخر الا ان الانسان في مراحله الاولى - مرحلة دين الطبيعة - لم تكن الطبيعة تمثل له هدفاً مثلما هي في الواقع ، لكنها كانت ما بدا لعقله مما جعل رغباتنا تتخذ موقفاً خارقاً للطبيعة وبتعبير آخر - يقول فيورباخ : لم يكن دين الطبيعة يخلو من الخرافات»[68]. ومن هنا فهو يميز مذهبه عن دين الطبيعة بقوله : انا لا أؤله الطبيعة ، فليس في دين الطبيعة اكثر مما في الديانات الاخرى بما فيها المسيحية من حقائق . وهي ان الانسان معتمد على الطبيعة منسجم معها ، وانه جزء منها وابن لها ، كما يجب عليه ان يحترمها ويقدسها ليس كمصدر لفنائه وانما أيضاً كمصدر لبقائه . لانه لايتأتى للانسان ان يتجرد من كل الأهواء المتطرفة لرغبته في البقاء أو الخلود إلا من خلال الطبيعة .

موضوعية واستقلال الطبيعة :

ينبغي علينا الوقوف هنا للتفرقة بين معان متعددة ، تميز ثلاث اتجاهات رئيسية في الفلسفة حول فكرة الطبيعة واستقلالها عن الوعي . وعلى ضوء ذلك نستطيع ان نحدد موقع «طبيعة فيورباخ» من تلك الاتجاهات . وما دفعنا الى ذلك الا التخبط الشديد بين المفسرين والشراح الذين تناولوا فلسفته بالشرح والتعليق ، هذا التخبط الذي أوجد اتجاهات متعددة في تفسير فلسفة فيورباخ .

1 - الاتجاه المادي :

وهو الاتجاه الذي يرى في فلسفة فيورباخ استمراراً للتيار المادي الذي

68- Feuerbach: Lectures... P. 38

يمثله ماركس وانجلز ـ أو مصدراً له بالطبع ـ مسبوقاً بالفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر . وان لم تكن مادية فيورباخ ميكانيكية بنفس درجة مادية القرنين 17 ، 18 ـ كما يرى افاناسييف ـ اذ لم يكن يرى في الطبيعة العمليات الآلية وحدها ، بل غيرها من العمليات ، حيث ارتفع بالنظرية المادية الى مستوى اعلى بمواصلة التقاليد الحسية اذ ان الانسان عنده يتلقى اول مدركاته الحسية للطبيعة من خلال الحواس»[69].

وهذا التفسير نجده لدى رجال اللاهوت الكاثوليكي وخاصة في مقال «بالانتي» ـ «مشكلة الوجود عند فيورباخ» ـ الذي يبدأ بملاحظة ان كل اولئك الذين اهتموا بالاتجاه الانساني عند فيورباخ سواء أكانوا ماركس وانجلز اللذين يزعمان تجاوزه ، ام كانوا من تلاميذه الارثوذكس من امثال بولان وجودال اللذين حاولا استكمال عمله ، كل هؤلاء رأوا في أصول فيورباخ الهيجلية السبب الرئيسي في تردده ازاء المادية . و«بالانتي» يعرب عن رأي معارض تمام المعارضة لرأي هؤلاء ، فبقدر ما عجز فيورباخ عن تجاوز الهيجلية يبدو واضحاً، انه ليس مثالياً بل مادياً فهو حين يجد واقع المادة ، فإنه لا يفعل هذا من اجل انكار واقع الفكر بوصفه فكراً ، بل من أجل النضال ضد تجريد الفكر الخالص كما يتصوره هيجل[70].

ويأتي «الاوحد» شترنر ليرى ان فيورباخ يكتفي بان يلبس «مادية الفلسفة الجديدة» الرداء الذي كان حتى الان من خصائص «الفلسفة المطلقة»، يلبس فيورباخ ماديته خصائص المثالية[71]. انه مهما كان حجم الاساءة التي تلحق الاتجاه الانساني الفيورباخي ـ كما يقول ارفون ـ فإنه من الصعب ، إن لم يكن

---

69 ـ ف. ج. افانا سييف : اصول الفلسفة الماركسية ترجمة حمدي عبد الجواد ، دار الثقافة الجديدة 1975 ص 27 .

70 ـ هنري ارفون : فيورباخ ص 44 ـ 45 .

71 ـ المصدر السابق ص 117 .

من المستحيل ، تحويلها الى نظرية مادية»[72]. ومن هنا ذلك الارتباك الذي نلاحظه مثلاً في كتاب ف . أ . لانجه «تاريخ المادية» الذي يقول فيه : «ان في هذا الاسلوب الاحادي لاعادة الاعتبار للانسان ، هناك سمة تتأتى من الفلسفة الهيجلية وتعمل على فصل فيورباخ عن الماديين . فالمادي الحقيقي هو ذلك الذي يكون مستعداً على الدوام لتوجيه انظاره نحو الكل الكبير للطبيعة الخارجية في سبيل اعتبار الانسان موجة في محيط حركة الهيولى الخالدة بالنسبة للمادية ليست طبيعة الانسان سوى حالة خاصة في سلسلة السيرورات الطبيعية للحياة»[73]. وعلى الرغم من القول ان فيورباخ ينتمي الى التيار التاريخي للمادية الا انه ليس من جماعة المادية المبتذلة ، الاطباء الفيزيولوجيين : فوجت ، بشنر ، موليشيوت ، جماعة المبشرين المتجولين بالمادية ، هؤلاء الماديون الذين يحملون على اكتافهم المادية في عبارة «الفكر نتاج الدماغ ، والدماغ يفرز الفكر ، كما يفرز الكبد الصفراء»[74]. كما يؤكد التوسير في مؤلفه «من أجل ماركس» ان فيورباخ ليس مادياً رغم تبجحه بالمادية .

وهناك من يرى ان فيورباخ ظل مقيداً بالمثالية ـ بشكل ما ـ ويتفق كل من انجلز وستارك C.N. Starck على مثاليته ، الا ان كلا منهما يحدد هذه المثالية بطريقة تختلف عن الآخر ، فبينما رآها ستارك في اتجاه مذهبه العام وتصوره للوجود وأساسه ، فإن انجلز يرى ان ذلك بحث في الاتجاه الخاطىء ، ففيورباخ مثالي نعم ، لكن في مسائل المجتمع ، اي ان مثاليته تتضح بمجرد ان تتجه فلسفته الى الدين والأخلاق . ومن هنا فهو مادي في نصفه الاسفل بينما نصفه الاعلى مثالي[75]. ان فيورباخ في فلسفته واتجاهه يتوقف في منتصف

---

72 ـ نفس المصدر ص 41 .

73 ـ المصدر نفسه ص 42 .

74 ـ انجلز : فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية . مطبعة التقدم ، موسكو ص

75 ـ في عام 1885 اصدر احد الناشرين في شتوتجارت كتاباً عن فيورباخ بقلم كارل ستارك وطلب محرر Neve Zeit من انجلز عرضاً نقدياً للكتاب ورحب الاخير بذلك

الطريق ، انه لا يثق في لفظ المادية الفلسفي ، فلا يستطيع ان يتغلب على سوء الظن الفلسفي المعتاد بكلمة مادية[76]. انه لا يتفق مع الماديين تماماً رغم اعترافه بان المادية هي اساس الوجود والمعرفة الانسانية . ويعلق انجلز بان فيورباخ هنا يشيع الاضطراب في المادية . بل ان انجلز يوافق على رأيه القائل بانحطاط ذلك الشكل للمادية الذي تميز به القرن 18 لدى العلماء الطبيعيين . لقد كان فيورباخ بلا نزاع على حق اذ رفض تحمل المسؤولية عن هذه المادية[77]. ويعطي انجلز من جانبه مبررات لموقف فيورباخ النقدي من هذه المادية ويظهر ذلك في امرين هما :

أ ـ ان العلم الطبيعي خلال عهد فيورباخ لا يزال في بدايته ولم يصل الى نتائج واضحاً نسبياً . . كيف كان في استطاعة ذلك الفيلسوف الذي يعيش وحيداً في الريف ان يقدر قيمة كشوف علمية نازع في صحتها علماء ذلك الوقت . يقول انجلز : «ليس الخطأ إذن خطأ فيورباخ في انه لم يتوصل الى ادراك النظرة التاريخية عن الطبيعة».

ب ـ ان فيورباخ على حق حين اكد ان المادية العلمية الطبيعية هي وحدها في الحقيقة اساس صرح المعرفة الانسانية ولكنها ليست البناء ذاته ، ففي الماركسية نحن لا نعيش في الطبيعة فقط بل في مجتمع انساني ، وهو بدوره له تاريخه من التطور ، وعلمه الخاص به ، لذلك انحصرت المسألة في ايجاد التوافق بين علم المجتمع والاساس المادي ، ذلك ما لم يقم به فيورباخ . ويخلص انجلز الى ان هذا العمل لم يكن من نصيب فيورباخ ، الذي ظل رغم الاساس المادي محبوساً داخل الاغلال المثالية التقليدية . وهي حقيقة يعترف بها

= لانه يتيح له عرض رأيه ورأى ماركس في فلسفة هيجل والتأثير الذي كان لفيورباخ عليهم في فترة الاندفاع والعاصفة وكتب انجلز لهذا كتابه عن فيورباخ .

76 ـ الياس مرقص : مقدمة الترجمة العربية لمبادىء فلسفة المستقبل دار الحقيقة ، بيروت 1975 .

77 ـ انجلز : المصدر السابق ص 47 ـ 50 .

فيورباخ نفسه في قوله اذا اتجهت الى الوراء اتفقت مع الماديين ، اما اذا سرت الى الامام خالفتهم[78].

2 ـ الاتجاه الحسي التجريبي :

لقد تحول فيورباخ الى نزعة إن لم تكن مادية فهي نزعة حسية . هذا مايشير اليه «جانيه» و«سيان»[79] . لقد كانت الحسية اكثر الاسماء التي استخدمها فيورباخ توفيقاً للتعبير عن مذهبه من حيث انه جمع تحتها اجزاء متميزة من الناحية المنطقية، فمن خلال الحواس كما يقول كامنكا أكد على علاقة المباشرة بما حوله من أشياء[80] . ان فلسفة فيورباخ تجريبية تماماً فقد فهم الاسهام الفلسفي له على انه تجريبي كما يؤكد فوجل Vogel في مقدمته لترجمة «مبادىء فلسفة المستقبل» ففي عام 1843/42 قام بتصفية مافي عقله ونشر مقالين مختصرين تحدث فيهما عبر أسس فلسفة الاحساس الجديدة[81] . ويقارن «لوفيت» بين حسية فيورباخ والمذهب الهيجلي المطلق[82] .

ان فلسفة فيورباخ تذهب إلى ان الادراك الحسي والحساسية والاحساس هي الادوات الصحيحية للفلسفة والموضوع معناه الحقيقي لايعطى إلا بواسطة الحواس . وليس ثمة شيء مؤكد على نحو مباشر لايدع مجالاً للشك ماعدا موضوع الحواس والادراك الحسي والاحساس[83] . فالحقيقة والواقع وعالم

---

78 ـ انجلز في «ماركس وانجلز : الايديولوجيا الالمانية ص 654 .

79 ـ بول جانيه وجبريل سياي : مشكلات ما بعد الطبيعة ، يحيى هويدي ، الانجلو المصرية ، القاهرة 1961 ص 108 وانصار ريردان ص 83 ـ 84 .

80- Kamenka: P. 98

81- M. Cherno: his introduction to the Essence of faith According to luther, P. 8

82- K. löwth, pp. 81-82, Nathan Ratenstreich: Anthropology and sensiblity in Revue international Dephilosophie pp. 336-344.

83- Vogel, p. x,V

الحس كل هذه عنده أشياء متشابهة والوجود الحسي هو وحده الحقيقي الواقعي ، كذلك عالم الحواس فهو وحده الحقيقة والواقع وقد أنتهى فيورباخ من هذه المبادىء إلى مذهب حسي أقرب إلى المثالية منه للمادية .

3 ـ الاتجاه الطبيعي :

والطبيعة هو الاسم المفضل لفيورباخ نفسه الذي تحول ـ كما بينا ـ من مثالية مطلقة الى طبيعية رغم ما اشيع عن ماديته ، فهو ليس كما قال «فندلباند» «الابن الضال للمثالية الالمانية» وليس مادياً ميتافيزيقياً كما بين انجلز . وهذه الطبيعة هي مايراه ماركس في فيورباخ ففلسفته تشغل نفسها كثيراً بالطبيعة ، ولا تبدي إلا أقل الاهتمام بالسياسة . مما جعل الباحث البولندي ڤلادسيليف تتركفتش Wladyslaw Talarkiwiz في كتابه «فلسفة القرن التاسع عشر» يطلق على الفصل الذي خصصه لفلسفته اسم «فيورباخ والطبيعة» Natuarlism . لقد اتخذ فيورباخ فلسفة عيانية تجريبية وواقعية مؤكداً أن على الفلسفة ان تتحد ثانية مع علوم الطبيعة ، وان علوم الطبيعة سوف تتحد بالفلسفة ، هذه الصلة تؤسس على الحاجات الطبيعية . ففي نظرية المعرفة تحول من العقلانية للحسية والتجريبية وفي نظرية الوجود يمم بالمثالية تجاه الطبيعية ، وعنده ليس هناك شيء وراء الطبيعة والإنسان»[84]

ان فيورباخ يبدأ من الواقعة القائلة بأن الطبيعة هي الحقيقة الأولى وان الفكر هو الحقيقة الثانية . ويصف «جوستاف فتر» تحول فيورباخ عن نظام هيجل بقوله : لم تعد الفكرة هي ملاذ الحقيقة كلها ، وانما الطبيعة هي ملاذ الحقيقة ، فالفكرة الروح يمثلان تمييزاً ذاتياً داخل الفرد الحاس المادي[85] . وفي

84- Wladyslaw talarkiewiez: Nineteeth Century philosophy trans. by chester A. kiseel Wadsworth publishing company inc., belmont california, 1973, pp. 51-62

85 ـ جون لويس : مدخل الى الفلسفة ، انور عبد الملك ، الدار المصرية للكتب القاهرة 1957 ص 187

اضافة اخيرة يقول انجلز : «ان فلسفة فيورباخ باسرها تعود الى الفلسفة الطبيعية والانثربولوجيا والاخلاق»[86]

4 ـ الاتجاه الوجودي :

وهو تفسير معظم الشراح الفرنسيين الذين تناولوا فلسفة فيورباخ وتجده ايضا لدى برديائيف ، فانثربولوجية فيورباخ الفلسفية الناتجة عن نقده للاغتراب الديني تعلي من قدر الإنسان العياني الحاس مقابل الفكر المجرد . وصاحب القضايا الأولية ومبادىء الفلسفة كما يقول هنري ارفون تشيع من نصوصه روح الوجودية[87]

وهذا ما يؤكده بردیائيف في العديد من كتبه التي يتحمس فيها لفلسفة فيورباخ التي تعلي من شأن الإنسان : «فقد كان على صواب في ثورته ضد كل القوى التي تمارس اشكال الموضوعية والاستغراب على الإنسان» لقد كان فيورباخ اعظم عبقرية فلسفية في القرن التاسع عشر اتجه للبحث في الانثربولوجيا والإنسان العياني[88] وفي كتابه «طبيعة الإنسان» يبين اريك فروم كيف كان فيورباخ مصدراً للوجودية . ومن هنا يقول ريردان B. M. Reardan ان فيورباخ يحتاج الى الدراسة الجادة على ضوء الوجودية المعاصرة فقد ترك بصمات واضحة على عقول كل من كيركجوورد ونيتشه وفرويد وهيدجر وسارتر[89] .

وهناك من يتحدثون عن العناصر الوجودية عند ماركس الشاب والتي تتمثل بوضوح في اهتمامه بمشكلة الاغتراب التي تظهر في المخطوطات الفلسفية

---

86 ـ ماركس وانجلز : الايديولوجيا الالمانية .

87 ـ هنري ارفون : هذه هي الفوضوية . محمد عيتاني ، دار بيروت للطباعة 1953 ص23 .

88- N. Berdyave: The Beginning and the end., trans-by R.M. Franch Harperx Brathras publisher, New York 1967 P. 80

89- B.M. Reardon: P. 82

والاقتصادية وهذا الكتاب هو الذي يظهر تأثره بفيورباخ . تلك العناصر الوجودية التي تشيع في كتابات فيورباخ جعلت العديد من فلاسفة الهيدجرية الجديدة يهتمون به كما يقول التوسير مثل : مارتن بوبر وميشيل هنري[90] .

والسؤال الآن إلى أيا من هذه الاتجاهات المختلفة ينتمي مفهوم الطبيعة الفيورباخي ؟ ان الاجابة على هذا السؤال تبنى في المقام الاول على تحديد معنى استقلال الطبيعة عنده والذي قد يختلف او يتفق مع اتجاهات اخرى نعرض لها هنا لتمييز مفهوم فيورباخ للطبيعة واستقلالها .

الاول تصور المادية للاستقلال على انه سبق للمادة بوجه عام على الشعور في الوجود وللطبيعة على العقل ، فالعقل او الوعي مجرد انعكاس او تابع للطبيعة ومن هنا اصرار معظم الكتابات المادية على ان المسألة الأساسية في كل فلسفة هي مسألة تحديد العلاقة بين الفكر والوجود . وتعتبر معظم مدارس المادية ان الطبيعة (المادة) هي العنصر الأسبق . «فحوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة التي لاتحتاج للروح لكي توجد . ومن هنا فالمادة هي الواقع الاول وليست احساساتنا وفكرنا سوى تابع ونتاج هذا الواقع وانعكاسه ومن هنا فالمعرفة المثبتة بالتجربة والممارسة العملية تنفذ الى هذا العالم وقوانينه[91] .

واذا كانت الكتب الماركسية المدرسية تنتقد مادية فيورباخ لافتقارها الممارسة واهمالها الديالكتيك . فإننا يمكننا ابراز الملاحظات والنصوص العديدة الدالة على اهتمام فيورباخ بالسلب والجدل ولا نقصد من ذلك القول بتطابق

90- M. Henry: la critique de la religion et le concept de gener dans l'essence du christianisme pp. 386-404

وراجع ميشيل هنري كتاب جان لاكروا : نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة ، يحيى هويدي ، فرانكلين ، القاهرة 1962 .

91 ـ جارودي : النظرية المادية في المعرفة ، ابراهيم قريط ، دار دمشق د. ت ص 5، 6

مفهوم الاستقلال عند كل من فيورباخ والماركسية . مما يجعلنا نعرض لتصور ثان .

والثاني هو التصور الوجودي لاستقلال الطبيعة . رغم ان فلاسفة الوجودية ـ كما يقول ماكوري ـ يعطون انطباعاً بعدم الاهتمام بالطبيعة الا اننا نجد لديهم القدرة على تقديم تفسير للطبيعة . وهناك بالفعل عمق ملحوظ في طريقة نظرتهم لهذه المشكلة ، يظهر ذلك عن طريق التحليل الارتدادي للوجود البشري ذاته[92] فهم يتفقون مع التجريبية في اتخاذ موقف ضد العقلانية النظرية ولا يثقون في المحاولات التي تبذل لاقامة فلسفة قبلية . وتصور هيدجر لاستقلال الطبيعة يقلب التصور المعتاد للحقيقة والاشياء ، ففي فلسفته للوجود يولي اهتمام اكبر للوجود على المعرفة ويرى ان التأمل المعرفي ليس هو الأصل في التعامل مع الوجود ، وان كل بداية من نظرية المعرفة انما تقفز فوق الأساس الذي تقوم عليه ، وان هذه الصدارة التي تعطى لفعل المعرفة ليست إلا وهماً ينخدع بها صاحب نظرية المعرفة»[93]

وهيدجر لايرفض نظرية المعرفة بل يرجعها الى الاساس الذي تبنى عليه والمعرفة ليست هي التي تمكننا من اقامة العلاقات التي تربطنا بالعالم بل انها تفترض هذه العلاقة من قبل . والحكم عن هيدجر ليس علاقة بين موضوع ومحمول بل هو إشارة إلى الوجود الخارجي ، فالوجود والحقيقة تنكشف للإنسان وتبدو من ثنايا التحجب والعلاقة بين الوجود والانية Daseinهي علاقة انفتاح وفيها تترك الانية الطبيعة وتظهر وتنكشف . وهذا ما نجده لدى سارتر ، ولدى ميشيل هنري فإن كل معرفة هي تخط للذات بمعنى انها حركة تخط نحو

92 ـ جون ماكوري : الوجودية ، امام عبد الفتاح امام . الكويت 1982 ص 142 ـ 143

93 ـ مارتن هيدجر : نداء الحقيقة ومقالات اخرى ، عبد الغفار مكاوي ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة 1977 ص 50 ـ 55 ـ 56 ـ 58 .

الموضوع . وهنري في مناداته بالتجاوب العاطفي ، أي في نظرية تقبل النفس للموضوع كشف عن جوهر الوجود[94]

والتصور الثالث هو تصور الواقعية الجديدة لاستقلال الطبيعة ، فالواقعية الجديدة تنادي بأسس ثلاثة هي : اكتفاء الوجود بذاته ، والبدء بصيرورة الوجود الطبيعي ، ثم استقلال الطبيعة عن الذات .

وما يهمنا إبرازه هنا ـ هو مايميزها عن المادية والمثالية ـ ان هذا الاستقلال لا يخضع الذات للطبيعة ، بل يتضمن قيام علاقة بين الذات والطبيعة يحتفظ فيها كل منهما باستقلاله عن الآخر . هذه العلاقة تكون فيها الطبيعة والاشياء المادية حاضرة امام الذات وفي مواجهتها ، ولن ينتج هذا الحضور أي نوع من التبعية . ومن هنا يجب ان لايفهم من الاستقلال عدم وجود أي علاقة على الإطلاق . بل ثمة علاقة حضور بينهما يكون العقل محايداً ليضعف من سيطرته وتحكمه في الطبيعة ويقلل من خضوع الطبيعة للعقل من جانب آخر .

وهذا الموقف قريب من سعي فيورباخ للتجربة الكاملة الموضوعية الذاتية . ويرى فيورباخ ان العالم ليس معطى لنا عن طريق فعل التفكير الذي ينتج لنا هذا التجريب ولكنه معطى لنا من خلال الحياة والادراك الحسي والحواس . وهذا العالم الواقعي والموضوعي عالم الطبيعة والموجود بصورة مستقلة عن شعورنا نصل اليه عبر الزمان والمكان ، ولن يكتمل الحديث عن الطبيعة دون التعرض لهما . وهما موضوع الفقرة المقبلة .

المكان والزمان :

يرتبط ويكمل الحديث عن الطبيعة ، الحديث عن المكان والزمان وهما ليسا مجرد شكلين للظواهر ، بل شرطين للوجود . ان فيورباخ الذي يفيض في بيان العالم المحسوس يرفض وجهة النظر الظواهرية او اللاارادية عن المكان

94 ـ وانظر ايضا سارتر الوجود والعدم ، عبد الرحمن بدوي ، دار الاداب بيروت 1975 ص 18 .

والزمان . وكما ان الاشياء او الاجسام ليست مجرد ظواهر وليست مركبات احساسات ، بل حقائق موضوعية مؤثرة في حواسنا كذلك المكان والزمان شكلان واقعيان بصورة موضوعية للوجود وليس مجرد صورتين للحساسية كما عند كانط . فالاعتراف بالواقعية الموضوعية للمكان والزمان يتعارض مع فلسفة كانط التي تنحى منحى مثالياً وتعتبر المكان والزمان بمثابة مقولتين من مقولات الفهم البشري وليس بمثابة واقعين موضوعيين[95] .

ففي مقابل فهم كانط للزمان والمكان يؤكد فيورباخ انهما اشكال للوجود يقول : «نفي الزمان والمكان لايعني الا نفي حدودهما لا نفي وجودهما . . احساس لا زمني ، ارادة لا زمنية ، فكر لا زمني ، وجود لا زمني . . هي خرافات[96]» فالزمان مرتبط بالاحساس ، بالارادة ، الفكر ، الوجود الذي لايمكن تصورهم بدون الزمان . فليس هناك زمان مجرد ، فالإنسان له قدرة ان يقلب الامور ، ان يرفع المجردات الى وجود مستقل مثل الزمان والمكان . يقول : «رغم ان الانسان قد جرد الزمان والمكان من الاشياء المكانية والزمانية ، فإنه يفترض مع ذلك المكان والزمان كأسباب وشروط أولية لوجود هذه الأشياء . انه اذن يتخيل او يتصور ان العالم ، أي جميع الاشياء الواقعية ، محتوى هذا العالم له اصل في المكان وفي الزمان ، حتى عند هيجل المادة لاتوجد فقط في الزمان والمكان ، بل أيضاً من الزمان والمكان»[97] .

ويرى فيورباخ ان العكس هو الصحيح فليست الأشياء هي التي تفترض المكان والزمان ، بل ان الزمان والمكان هما اللذان يفترضان الاشياء فالمكان او الامتداد يفترض شيئاً ما له امتداد والزمان الحركة ـ الزمان ليس بالحقيقة سوى مفهوم مشتق من الحركة ـ الزمان يفترض شيئاً ما يتحرك في شيء مكاني وزماني . المكان والزمان ليسا شكلين ظاهريين بسيطين . انهما قانونان

95- Feuerbach: principles... V. P. 60, Z.H. P. 233

96- Feuerbach: Preliminory..., P. 162

97- Ibid., P.163

للوجود ، شكلان للعقل ، قانون الوجود والفكر على حد سواء . الكائن هو الوجود الاول ، التحديد الاول . انا هنا «تلك هي العلاقة الاولى لوجود واقعي حي ، هي العلاقة المؤثرة التي تقود من العدم الى الوجود» . الـ «هنا» هي الحد الاول ، الفاصل الاول ، «انا هنا» ، «انت هناك» كل منا خارج الآخر لهذا السبب يمكن أن تكون أثنين دون أن يسيء أحدنا إلى الآخرة ثمة مكان متسع ، الشمس ليست مكان الزهرة ، ولا الزهرة مكان عطارد ، ولا العين حيث الاذن . . . الخ دون وجود مكان ليس ثمة محل لنظام ، تحديد الموقع (المحل) هو التحديد الاول للعقل ، التحديد الذي يقوم عليه اي تحديد آخر ، بتمييز الاماكن تبدأ الطبيعة المنظمة ، في المكان وحده يتوجه العقل .

والسؤال «أين أنا ؟» هو سؤال الوعي اليقظ كما يقول فيورباخ . وهو السؤال الاول للحكمة الدنيوية ، فالحد في المكان والزمان هو المهمة الاول ، ان تميز الموقع (المكان) هو التمييز الاول الذي نعلمه للطفل والإنسان البدائي ، ومن لا يبالي بالمكان يعمل أي شيء في أي مكان بلا تمييز ، تلك سمة غير العاقل، فالمجانين لا يبلغون العقل إلا بأن يرتبطوا بالمكان والزمان . ترتيب عناصر متميزة في أماكن متميزة ، فصل في المكان ما هو منفصل في الكيف والصفة [98] .

ان أهمية المكان الوجودية تظهر أيضاً في فعل الإنسان ، الذي يلتزم بمكان محدد وهو كما يقول فيورباخ يظهر عمل المؤلف : «الذي ينبغي عليه ألا يضع في متن النص الشيء الذي يكون مكانه في الهامش وعدم وضع شيء في البداية يخص النهاية ، فالتمييز والحد المكانيان جزء من عمل الكاتب . إن المسألة هنا هي مسألة مكان (محل) محدد ، ونحن لا نتحدث عن التعين (الموضعي) في المحل ماذا أردت أن تصور مفهومياً المكان في واقعه ، فإن فيورباخ يقول أنه لا يمكن عزل المحل (الموضع) عن المكان .

98- Ibid., P. 163

ان السؤال أين ؟ «يفجر مفهوم المكان «أين ؟» هو سؤال كلي - كوني صالح لكل محل بلا تمييز ، لكن هذا «الأين ؟» هو مع ذلك معين ، كل «أين ؟» ممكن هو في الوقت نفسه متضمن في هذا «الاين ؟» كلية المكان هي اذن في الوقت نفسه متضمنة في تحديد المحل . ولهذا السبب بالضبط ليس مفهوم المكان الكلي مفهوماً واقعياً وعيانياً الا بشرط أن يكون مرتبطاً بتحديد المكان» [٩٩] وينتقد فيورباخ موقف هيجل الذي لا يعطي المكان مثلما لا يعطي الطبيعة سوى تحديد سلبي ، فهو يعطي مقابل «الوجود - هنا» الايجابي تعريف هو «لست هناك اذ انني هنا» هذا الـ«ليس هناك «ليس الا ، الـ«هو هنا» الايجابي . ان «هنا» ليس «هناك» ، ان شيئاً هو خارج شيء آخر ذلك حد للتمثيل فقط وليس حد في ذاته . تلك خارجية يجب أن تكون موجودة . وهي غير مناقضة للعقل بل مطابقة له . بينما عند هيجل فإن هذه الخارجية تعين سلبي ، لانها خارجية ، ما لا يجب أن يكون خارجياً لأنه يعتبر المفهوم المنطقي بوصفه هوية مطلقة مع ذاته ، الحقيقية» [١٠٠] .

المكان هو نفي الفكرة ، نفي العقل ، النفي الذي لا يمكن أن يدخل العقل فيه من جديد إلا بشرط نفيه . ولكن بعيداً عن أن يكون المكان نفي العقل ، نفي المكان . ففي المكان يجب أن يخلي مكاناً للفكرة والعقل . فالمكان دائرة العقل الأولى فبدون خارجية المكان لا توجد خارجية منطقية أو العكس وإذا أردنا أن نمضي مع هيجل كما يقول فيورباخ من المنطق إلى المكان : بدون التمييز ليس هناك مكان . أنك مضطر لأن تجعل واقعياً في شكل موجودات متميزة ، نفس التمييزات الموجودة في الفكر ، وفي المكان تتفاضل الكائنات المتميزة .

ان تفكير فيورباخ في المكان يقوده الى التفكير في الزمان مما يجعله يربط بينهما : «ان خارجية الوجود المكاني هي وحدها التي تمثل حقيقة التمييزات

99- Ibid., P. 164

100- Feuerbach: Towords a critique of Hegel's phil., pp. 54-55

المنطقية . ولكن لا يمكن التفكير في الخارجية الا من خلال التعاقب . . الفكر الواقعي فكر في الزمان والمكان . حتى ان نفي المكان والزمان هو دائماً ملك للمكان والزمان ذاتيهما حين نريد الغاء مكاناً ، زماناً ما ، فذلك دائماً وفقط لكي نكتسب مكاناً وزماناً آخر»[101] .

ان فيورباخ هنا تشابه مع فلسفة صمويل الكسندر S. Alexander (1859 ـ 1938) والفيزياء الحديثة حين يقول بعدم امكانية التفكير في الخارجية (المكان) الا من خلال التعاقب (الزمان) وهي فكرة المتصل الزماني ـ المكاني (الزمكان) فالزمان هو شكل العالم . . الزمان هل هو شيء آخر سوى شكل العالم ، الكيفية التي بها تتعاقب الكائنات او الآثار المفردة للعالم»[102]

وعند فيورباخ فإن الحد الوحيد القادر على أن يوحد ـ طبقاً للواقع ـ تحديدات متعارضة متناقضة في كائن واحد هو الزمان . تلك على الأقل هي الحال في الكائن الحي . ومن هنا أهمية الزمان في الحياة ، في الوجود . ومن هنا فالفلسفة يجب أن تقوم على الوجود الزماني . «ان فلسفة تضارب على الوجود بلا زمان هي بالضرورة ضد التجريبية ضد العالم المحسوس»[103] .

ان الزمان الفيورباخي المقابل للزمان العقلاني الكانطي هو زمان إنساني أنه أقرب الى الزمن النفسي الشعوري الوجودي» . . . بلا حد ، زمن ، عذاب ليس هناك كيف ولا قدرة ولا روح ولا حب ، ان الوجود المحتاج فقط هو الوجود الضروري»[104] . يقترب فيورباخ في حديثه عن الزمان في تأملات في الموت والخلود» من الزمان الوجودي الشعوري : «فأنت فرداً طالما أنت تشعر أن يقين وجود الفرد يتمثل بالذات في احساسه في ادراك المؤثرات ، ان تكون

101- Feuerbach: Principles..., V.P. 61. Z.H. P.235

102 ـ انظر د. يحيى هويدي : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص 160 ـ 161 .

103- Feuerbach: Poreliminory... PP. 162-163

104- Ibid., P. 163

فرد وأن تكون ذا مشاعر شيئاً واحداً ، أنك لا تستطيع أن تفرق بين الاحساس والزمان ، فإن أنت ألغيت اللحظة الحالية ، أي ألغيت الآن فانت تلغي في نفس الوقت الاحساس ، فأنت لا تشعر باحساسات الا بالزمان وفي الزمان وباللحظة وفي اللحظة (105) .

ان الحديث عن الزمان في هذا الموضع يذكرنا ببرجسون H.Bergson (1859 ـ 1941) في حديثه عن الديمومة يقول فيورباخ : «عادة لا نمثل الوقت في الزمان الا بشكل خط مستقيم لا ينقطع وبلا نهاية فليكن ، ولكن بالنسبة للحظة بعينها فإن أي نقطة من النقط اللا نهائية التي يتكون منها يمكن أن تمثل بنقطة ماء (تتخذ الشكل الكروي) وهي تنفصل عن اتصال الخط المستقيم الذي يجري دائماً بلا اسراع ولا تأخير ، فأنت لا تشعر الا عندما تفصل نقطة الماء التي تمثل اللحظة عن هذا التيار الأبدي تركز فيها كل وجودك فأنت لا تشعر إلا بما هو محدود ، وفي هذه الحدود الضيقة تكون أنت بكل جوهرك وكل وجودك ، ان فرديتك كلها موجودة ، كل أناك يستوعبه الاحساس باللحظة . . ان جوهر الاحساس موقوت فهو لا يوجد الا حيثما توجد اللحظات أي تقسيمات الزمن» (106) وهو أيضاً يقترب من الزمان الوجودي ، فالوجود لذاته كما يقول الوجوديون زماني في جوهره . يقول سارتر «أن الوجود لذاته هو وجود شكلين للزمانية : الزمانية الاصلية وهي التي تبين تركيب الوجود لذاته من حيث هو تزامن أو تاريخية ، والزمانية النفسية وهي سلطة واقعية من الوحدات أو الوقائع النفسية المتعاقبة (107) .

105- Feuerbach: La Mart et l'immortalité, Au- Ce Que la Religion, Nowelle philosophie Allemande, paris 1850 P.520

106- Ibid., PP. 520-521

107 ـ انظر ريجيش جوليفيه : المذاهب الوجودية ، فؤاد كامل . الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة 1966 ص 175 ـ 177 .

ان هذه الالتفاتة الوجودية للزمان هامة جداً في الزمان الواقعي الفيورباخي وذلك نظرياً وعملياً . ان الطبيعة إنسانية والزمن إنساني وفي افتقادهما افتقاد للإنسان . معنى ذلك أن ضياع الاحساس بالزمان يعني ضياع الاحساس بالسياسة والتاريخ فالاهتمام بالزمان نظرياً له نتائج عملية في السياسة والاخلاق . وفيورباخ على عكس انتقادات البعض ، حين يؤكد واقعية الطبيعة وبالتالي الزمان فهو يؤكد السياسة الواقعية والتاريخ المعاش . وهذا ما يشيد به لينين في «المادية والمذهب النقدي التجريبي» واكتون في «وهم العصر» الذي يستشهد كل منهما بفقرة هامة أثرت تماماً في ماركس : تدور حول النتائج العملية للاعتراف بواقعية الزمان والمكان اللذان يمكن للإنسان عن طريقهما أن يحقق شيئاً في حياته لانهما المقاييس الأساسية للممارسة فمن يستبعد الزمان ويخضع للأبدية يفصل نفسه عن السياسة ويخضع أمام الثبات المضاد لحركة التاريخ .

ان الاعتراف بالطبيعة واستقلالها وحقيقة الزمان والمكان يعني الاعتراف بالإنسان الواقعي ودوره في التاريخ والسياسة ، الإنسان الذي يعد الماهية الواعية للطبيعة أو الطبيعة المتميزة ، والذي ينقلنا الى الموضوع الأساس في الدراسة وهو الإنسان . يقول فيورباخ في الفقرة (40)من قضايا أولية : «نفي المكان والزمان في الميتافيزيقيا ، في جوهر الأشياء ينتج عنه في العمل أوخم العواقب . من يتبنى وجهة المكان والزمان يملك في الحياة والحس ، المعنى العملي . المكان والزمان هما المحركان الأوليان للعمل . إن شعباً يطرد الزمان من ميتافيزيقياه ويؤله الوجود الإزلي المجرد عن الزمان يطرد أيضاً منطقياً الزمان من سياسته ويؤله مبدأ الثبات المضاد للحق والعقل والتاريخ»[108] ومن هنا فإن محاولة فيورباخ ازالة الوهم الخيالي الذي لاينتمي لعالمنا بموضع الإنسان الفعلي والحي هو تأكيد لموقع الإنسان السياسي والاجتماعي [109] .

108- Feuerbach: Preliminory... P. 162

109- M. Chermo, P. 8

وهذا ما يثيره الدكتور حسن حنفي في دراسته عن : «لماذا غاب مبحث الانسان في =

لقد استفاد ماركس من هذه الفكرة «الوعي بالزمان والتاريخ» التي اطلقها فيورباخ ومن ثم استنتج ان الواقع التاريخي هو الذي خلق الدولة من المجتمع وليس الضرورة المنطقية . وهذا ينقلنا إلى الحديث عن الإنسان ومكانته في الطبيعة حتى نصل إلى قلب الفلسفة الجديدة ، فلسفة المستقبل ليتضح أمامنا مشروع فيورباخ كاملاً وهذا موضوع الفصل القادم «الإنسان» .

= تراثنا القديم» و«لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم» في كتابه : دراسات اسلامية ، الانجلو المصرية القاهرة 1982 ص 393 - 416 .

الفصل الثالث

الانثربولوجيا الفلسفية

من «الثيولوجي» إلى «الانثربولوجي»

الفصل الثالث

الانثربولوجيا الفلسفة

من الثيولوجي إلى الانثربولوجي) .

تتأسس انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية على أساس مذهبه الطبيعي ، ويقدم مقابل مثالية هيجل المطلقة فلسفة المستقبل الإنسانية ، فالفلسفة ترتبط أساساً ـ عند فيورباخ بالإنسان ، بالجنس البشري ، ومن هنا كانت ضرورة اصلاح الفلسفة وتحويلها من المثال إلى الواقع ، من الكلي إلى الفردي من المجرد إلى العيني .

ومثلما انتقلنا في الفصلين السابقين من المنطق إلى الطبيعة فنحن نتحول من اللاهوت إلى علم الإنسان ، من الثيولوجي إلى الانثربولوجي . ودلالة هذا الانتقال ليس التقليل من شأن الاول (الثيولوجي) بقدر ماهو الارتفاع والسمو بالثاني (الانثربولوجي) . أي أن الهدف هو أن يصل الإنسان إلى أقصى كمالاته ، تلك الكمالات التي زعمت الفلسفات المثالية واللاهوت ، انه لن يجدها إلا في السماء ، ولكن هانحن ذا ، وفي فلسفة فيورباخ نلتقي بها في هذا العالم ، وهذا هو محور الفصل الحالي ، وهو يدور حول الإنسان والطبيعة محدداً ماهيتها ، موضحاً مفهوم الانثربولوجيا الفلسفية ، التي لن تكتمل إلا ببيان النزعة الحسية والابعاد المختلفة للوجود الإنساني في الفصل التالي .

بينما يدور الفصل الخامس حول أهم ابعاد الإنسان عن فيورباخ ألا وهو الدين . واهتمام فيورباخ بالدين يفوق اهتمام معظم الفلاسفة المعاصرين فهو

يريد الانتقال به من النص إلى القلب ، من الايمان إلى الحب كما يظهر في تحليله السيكولوجي للدين . فالدين يبدأ من الفرد ، وان كان يتجاوز نطاق الفرد . وهنا هو محور الفصل السادس والأخير الذي يدور حول الاخلاق والسياسة رغبة في الانتقال من الفرد إلى المجتمع ، وبه نصل إلى ختام فلسفة فيورباخ التي تهدف إلى تحويل الدين إلى سياسة والتي نجد فيها تساوياً بين كون الإنسان كائناً متديناً وبين كونه كائناً مدنياً ، فالإنسان ليس «الانا» فقط بل هو «الانا والانت» المجتمع ، الدول والتاريخ . بذا تتجاوز فلسفة فيورباخ كل الفلسفات المثالية الكلاسيكية لتكون بداية لكل التيارات المعاصرة التي تبدأ بالطبيعة والإنسان .

أولاً : الانثربولوجيا الفلسفية :

يقدم فيورباخ فلسفة تختلف عما سبقها من فلسفات ، فهو في مؤلفاته جميعاً يتجه نحو «إصلاح الفلسفة» ويؤكد ضرورة ذلك . ومن هنا تجيء «القضايا الأولية لإصلاح الفلسفة» التي تكتمل في «مبادىء فلسفة المستقبل» حيث يعلن في آخر فقراتها : «ان محاولات الإصلاح السابقة في الفلسفة تتميز فقط بحسب نوعية الاصلاح أو شكله فقط ، وليس بحسب جنسه ، وأن أية فلسفة جديدة تريد أن توجد يجب أن تكون مستقلة وتستجيب لمطالب الإنسانية[1] ويؤكد فيورباخ دائماً على أن الإنسان باعتبار أنه أساس الفلسفة ويشير إلى ان على الفيلسوف ان يدخل في صلب موضوع الفلسفة الإنسان ، الإنسان العادي الذي لايتفلسف مقابل ذلك التجريد الفلسفي[2]» .

واذا كانت الفلسفة ترتبط أساساً بالإنسان ، بتاريخ الجنس البشري فإن فلسفة فيورباخ تعد علامة بارزة في تاريخ الفلسفة فهي نقطة تحول بين فلسفة

1- Feuerbach: Principles.. V.P. 73, Z.H. P.244

2- Feuerbach: Preliminory... P. 164

هيجل والمثالية الألمانية من جانب والفلسفات المعاصرة من الجانب الآخر : وتظهر هذه النزعة الانثربولوجية في مقالته «ضرورة إصلاح الفلسفة» حيث يفرق بين فلسفة جديدة تدخل نطاق الزمان المشترك مع الفلسفات السابقة «فلسفة تتخذ مادتها من تاريخ الفكر البشري الذي قدمه الفلاسفة طوال تاريخ الفلسفة» وفلسفة أخرى لاتلقي بالاً إلى تاريخ الفلسفة بل تتجه مباشرة الى حياة الناس»[3]

ومن هنا يتساءل عما اذا كان تحويل أو إصلاح الفلسفة أمراً ضرورياً وكيف يمكن ذلك ؟ وما معنى التغير في الفلسفة ؟ هل هو مجرد بحث عن فلسفة جديدة مشابهة لما لدينا من فلسفات ؟ أم أنه بحث عن فلسفة مختلفة جذرياً ؟ والسؤال الهام الذي يطرحه فيورباخ ويضم الأسئلة السابقة هو : هل نجد أنفسنا على حافة عصر جديد في تاريخ الجنس البشري ؟ هل نظل في فهمنا القديم للإنسان ؟ أم ينبغي أن نبحث عن فهم جديد يتفق مع مسيرة الزمن ؟»[4]

وتعطي «مبادىء فلسفة المستقبل» الإجابة الانثربولوجيا التي أكدها في «ضرورة إصلاح الفلسفة» ان مهمة فلسفة المستقبل هي ان ترجع الفلسفة من «مملكة النفوس الميتة» إلى «مملكة النفوس الحية المجسدة» وأن تنزلها من نعيم الفردوس السماوي إلى جحيم البؤس الإنساني .

ويحدد فيورباخ أن ما يلزم الفلسفة للوفاء بهذا الغرض ، انما هو فهم إنساني واستعمال لغة إنسانية . . واذا كان التفكير والكلام والفعل بطريقة إنسانية ليس معطى إلا للأجيال القادمة ، فإن علينا اليوم أن ننتشل الإنسان مما هو غارق فيه ، وكانت مبادىء فيورباخ ثمرة لهذه المحاولة ، محاولة أن نستنبط من فلسفة المطلق أو من اللاهوت (الثيولوجي Theology) ضرورة فلسفة

3- Feuerbach: The Necessity of a Reform of philosophy, P. 1

4- Ibid., PP. 145-146

الإنسان (الانثربولوجي Anthropology) وأن تؤسس نقد الانثربولوجيا على نقد الثيولوجيا ، ولذا فإن هذه المبادىء تعرف بفلسفة الأزمنة الحديثة»[5]

واذا كان من الجائز ان نقول بوجود انثربولوجيا قبل فيورباخ «من اليونان حتى هيجل» فإنها كانت في المقام الأول انثربولوجيا ميتافيزيقية تنطلق وتدور حول العقل وحول كون الإنسان كائناً عاقلاً تتحدد ماهيته بالعقل الذي يعد المبدأ الذي ينطلق منه ويهتدي به في حياته والذي كان يمثل في نفس الوقت الجانب الذي يمثل إنسانية الإنسان . ولكن هذا المنطق التقليدي تغير بعد موت هيجل وبدأ العقل والمقعول يفقدان دورهما وتأثيرهما الفعلي . وسار هذا المنحى في خطوات متعرجة ، وتأرجح بين الغموض والوضوح ، بين التردد والحسم . ولكن تواجهه من العقل إلى الارادة ، ومن الارادة إلى الجسد والدوافع كان هو الاتجاه الغالب عليه ، ولا نكاد نصل إلى اواخر القرن التاسع عشر حتى كان الجسد قد ثار على العقل وخلعه عن عرشه ، واصبحت معركة انزاله عن العرش هي العامل المؤثر في التطور الفلسفي . وقد تحقق هذا التطور بوجود فيورباخ الذي أراد ان يجعل من الفلسفة دراسة للإنسان والذي جاء ليحول اللاهوت إلى انثربولوجيا وينكر مافوق الحس وليعلن أن الجسد وحده هو البداية الحقيقية .

ونحن نعلم ان هذا التطور نفسه كان قد بدأ عن شبلنج خاصة في فلسفته المتأخرة التي أوضحت أن الإرادة هي منبع الطاقة الحقيقية للإنسان وأن الفكر والعقل قد أصبح عاجزاً بالقياس إليها ولم يعد له غنى عن الاعتماد على القوى الدنيا لكي يثبت أفكاره . ويمضي بنا هذا التطور الى كيركجوورد ـ[الذي يرتبط بمالا حصر له من ملامح الشبه بفيورباخ] ونصل إلى مفهومه عن «القلق» فالقلق في رأيه يكمن في واقع الإنسان الذي يتحتم عليه وحده أن يكون عقلاً وجسماً في آن واحد . وأن يحيا هذه الثنائية المتناقضة او هذا التناقض الثنائي

5- Feuerbach: Principles... V.P.5, Z.H. PP 175-176

الذي يملؤه القلق ، ويقضي على توازنه . وأخيرا يأتي شوبنهور ونيتشه اللذان يختمان بدورهما تلك المرحلة من تطور الانثربولوجيا الميتافيزيقية . .[6]

ان البداية الحقيقية إذن هي الإنسان لا العقل المجرد ، هي الحياة لا التفكير، هي تأكيد الواقع مقابل الفكر، والعيني مقابل المجرد . وأهم هدف حققته فلسفة فيورباخ أنها رفضت لأول مرة ـ قبل كيركجوورد وقبل وليم جيمس ـ شمولية المذهب الهيجلي من أجل الإنسان وأظهرت أن الوعي الكلي إنما هو وعي الإنسان ، وأن الإنسان هو الحقيقة الواقعة وليس «أنا» كانط وفشته ولا مطلق «هيجل» . والقضية الأساسية التي يؤكد عليها فيورباخ دوماً في كل كتبه بلا استثناء هي انكار الخيال اللاهوتي للتأكيد على الجوهر .

ويتجلى برنامج فيورباخ في إصراره على تحويل الثيولوجي إلى انثربولوجي ذلك التحويل الذي اضطلعت فلسفة المستقبل به ، وأصبح يمثل المهمة التي أخذت على نفسها انجازها . وقبل الحديث عن فكرة التحويل أو الرد Reductionهذه ينبغي لنا تقديم توضيح بسيط ـ هذا مكانه ـ وهو التأكيد على ضرورة تناول افكار فيورباخ الفلسفية والدينية في سياقها التاريخي الحضاري في الفلسفة الغربية وبخاصة في المثالية الألمانية عن هيجل وفشته وشبلخ[7] وأيضاً في سياق الدين واللاهوت المسيحي وخاصة في الحركة البروتستانتية الجديدة في المانيا . مما يتيح لنا ان نزعم ان فيورباخ في تحليله للدين واللاهوت ربما يكون أكثر قرباً له من غالبية اللاهوتيين المعاصرين ـ وهذا مايمكن ان نجده في اطار كل دين ، حيث يتجاوز الدين نطاق التفسير اللغوي والحرفي إلى فهم حضاري اشمل .

ان فيورباخ يبدأ الاهتمام بالإنسان وتأسست الانثربولوجيا الفلسفية ، أو على تحديد المعالم الاساسية لهذه الفلسفية الانثربولوجية فبانحلال الهيجلية ظهر

---

6 ـ د. عبد الغفار مكاوي : الانثروبولوجيا الفلسفية ، مخطوط ص 47 ـ 57 .

7- K.Barth: Introduction to the Essence of christanity.

تيار فكري قومي يطالب بالاهتمام بالإنسان وان شئنا الدقة فإن هذا الاهتمام لم يكن نتيجة انحلال الهيجلية وانما كان أقرب إلى السبب في ذلك أو الباعث على هذا الانحلال ويرجع ذلك إلى ظهور فيورباخ الذي نبذ المثالية المطلقة ، فمثل بذلك فترة انتقال حاسمة ، اذ كان جسراً عبر عليه الفكر الفلسفي من المطلق إلى الإنسان ، إلى الإنسان بلحمه وعظمه وحدوده ، و«مبادىء فلسفة المستقبل» لاتتخذ كمبدأ لها المجرد بل وجود الإنسان الحقيقي . وكان فيورباخ يأمل على العكس من كانط ان يجعل الكائن الكلي ـ لا الادراك البشري ـ بداية التفلسف.

وفي رأيه ان الطبيعة لايمكن فهمها إلا على أساس الإنسان اذ يقول «ان الفلسفة الجديدة تجعل الإنسان الموضوع الكلي وبالتالي تجعل الانثربولوجيا العلم الكلي» . وهكذا فإن الرد الانثربولوجي ـ أي رد الوجود Being إلى الوجود البشري ـ قابل للتطبيق ويمكن للمرء ان يقول ان هيجل بالوضع الذي وضع فيه الإنسان يسير وفقاً لقصة الخلق الأول وهي الاصحاح الأول في سفر التكوين حيث خلق الإنسان في النهايه أخيراً مكانه في الكون ولكن بطريقة لاتجعل الخلق أمراً قد انتهى أو فرغ منه فحسب،بل اكتمل في مغزاه بظهور الله . بينما يسير فيورباخ ـ كما يقول مارتن بوبر M . Buber ـ وراء قصة الخلق الثانية وهي الاصحاح الثاني من سفر التكوين ، أي خلق التاريخ ، حيث لايوجد سوى عالم الإنسان ، الإنسان في مركزه يوجد معطياً كل الكائنات الحية اسمها الحقيقي بشكل لايوجد في أية انثربولوجيا سابقة»[8]

وقد كان هيجل قد وضع نهاية التعريفات الميتافيزيقية المجرد للإنسان تلك التعريفات التي كانت تعرف الإنسان من وجهة نظر المطلق . اما مع فيورباخ فقد بدأنا ننظر للإنسان من وجهة النظر الانثربولوجية ، وجهة النظر المحددة للفرد، ومن هنا فإن معالجة انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية هامة بدرجة غير عادية لفكر عصرنا عن الإنسان . والإنسان عند فيورباخ يمثل الموضوع الأسمى للفلسفة وهو لا يقصد بالإنسان ، الإنسان الفرد بل الإنسان مع

8- M.Buber: Between Man and Man., P. 181

الإنسان او اتصال «الأنا» و«الأنت» فكما يقول فيورباخ الإنسان الفرد، في ذاته لايملك كينونة الإنسان باعتباره كائناً اخلاقياً أو كائناً مفكراً . فكينونة الإنسان لاتوجد إلا في المجتمع ، في وحدة الإنسان بالإنسان ، تلك الوحدة التي تستقر على أساس حقيقة الاختلاف بين الأنا والأنت»[9] . واذا كان نقف عند ماركس في منتصف التمرد الانثربولوجي كما يقول مارتن بوبر فإن ذلك يرجع إلى أن ماركس لم يتبين في مفهوم المجتمع عنصر العلاقة الحقيقية بين الأنا والأنت ، وعارض ما أسماه «الفردية غير الواقعية» بـ «جماعية كانت غير حقيقية» باكتشاف الأنت الذي أطلق عليه «الثورة الكوبرنيقية في الفكر الحديث»[10] وهو حدث له نفس نتائج الاكتشاف المثالي للأنا وقد أدى ذلك إلى بداية جديدة في الفكر الاوروبي متخطياً الاسهام الديكارتي في الفلسفة الحديثة . وقد بين بوبر Buberان هذا الكشف الفيورباخي قد أعطاه قوة دافعة في شبابه ، وان اعتماد نيتشه على هذا الرد الانثربولوجي كبير ، وان تأثير فيورباخ على هذا الأخير عميق للغاية ، وان كان نيتشه لم يصل إلى ماوصل اليه فيورباخ[11]

وبالنسبة إلى فيورباخ فإن التحول الانثربولوجي يرتبط بمهمة الفلسفة وهي العودة إلى الطبيعة والإنسان ، وهذا الهدف يتحقق بنقد مزدوج لكل من المثالية واللاهوت . فكما أن الروح المطلق الهيجلي ليس الا الروح المحدود بعد تجريده عن ذاته ، تماماً [تماماً مثل الكائن اللا محدود] فإن اللاهوت ليس شيئاً حر سوى الوجود المحدود مجرداً»[12] . وكما أن اللاهوت يبدأ بشطر الإنسان لكي يعيد فيها بعد اعلان تماثل جوهره المنقسم مع نفسه كذلك يبدأ هيجل بتجزئة الجوهر البسيط المتماثل مع ذاته ، جوهر الطبيعة والإنسان لكي يجمع فيها بعد على نحو تعسفي ماكان قد فصله أيضاً على نحو تعسفي[13] وينتج عن هذا

---

9 ـ راجع فيورباخ : ماهية المسيحية في علاقتها بالاوحد وصفاته ص 229

10- M. Buber, P. 181

11- Ibid., PP. 184-186

12- Feuerbach: Preliminory... P. 158

13- Ibid., P. 158

كما يبين فيورباخ في الفقرة (13)من قضايا أولية : «ان جوهر اللاهوت هو جوهر الإنسان متعالياً موجوداً خارج الإنسان ، وجوهر منطق هيجل هو الفكر متعالياً ، فكر الإنسان خارج الإنسان»[14]

وكانت القضية الأولى من « قضايا أولية . . . » أوضح تعبير عن ذلك وأقواه حين قال فيورباخ : « إن سر الثيولوجي هو الانثربولوجي لكن سر الفلسفة التأملية هو اللاهوت ، اللاهوت التأملي الذي يتميز عن اللاهوت الشائع في كونه يجعل الجوهر الإلهي عيانياً وواقعياً في الوقت الذي كان الآخر ، أي (اللاهوت الشائع) ينفيه إلى ما وراء هذا العالم .[15] ومن هنا فإن مهمة الأزمنة الحديثة هي تأنيس الله وجعله واقعياً ، تحويل ورد الثيولوجي إلى انثربولوجي »[16]

ويمكن بيان ذلك في المصادر التي تابعها فيورباخ وكان عمله استمراراً لها ، وهي كتابات لوثر والبروتستانتية بوجه عام ، التي قدمت النمط العملي لهذه « الانسنة » فالاله الذي هو إنسان ، الاله الإنساني ، أي المسيح هو اله البروتستانتية ، التي لم تعد تهتم بـ « الله في ذاته » كما في الكاثوليكية ، بل تهتم « بالاله من أجل الإنسان » وبهذا تحولت من ثيولوجيا تأملية إلى انثربولوجيا مسيحية »[17]

وإذا كان الله بوصفه كائناً روحياً في متناول العقل أو الفهم وحدهما وموضوعاً بالنسبة لهما وحدهما ، فهو ليس شيئاً آخر سوى جوهر العقل نفسه الذي يتمثله اللاهوت في شكل كائن مستقل متميزاً عن العقل . والدليل الذي يقدمه فيورباخ على أن الوجود الالهي هو جوهر العقل يقوم في ان تعينات أو خصائص الله ليست تعينات للحساسية أو التخيل بل خصائص للعقل .

14- Ibid., PP. 158-159

15- Ibid., P. 156

16- Feuerbach: Principles... V.P. 5, Z.H. P. 177

17- Ibid., V.P. 5, Z.H. P.177

والقول بإن « الله هو الكائن المستقل الموضوعي ، الذي لا يحتاج إلى أي كائن كي يوجد ، وبالتالي هو موجود من ذاته وبذاته » وهذا التحديد المجرد والميتافيزيقي ليس له معنى وواقع إلا كتعريف لجوهر العقل ، فاللاهوتي والفيلسوف التأملي كما يقول فيورباخ يتصوران الله من وجهة نظر الفكر ، ومن هنا لا شيء يمنعهما من أن يماثلا بين الكائن الموضوعي والكائن الذاتي (الفكر)[18]

وتنبع قضية فيورباخ من هنا ، فالضرورة الداخلية التي تريد تحويل الله من كونه موضوع الإنسان ليصير ذات الإنسان وأناه المفكرة تنتج مما سبق . ولذا كانت هذه الخطوة تمت بالنسبة للفيلسوف التأملي ، أي الانتقال من اللاهوت الشائع إلى لاهوت الفلسفة التأملية ، فإن الخطوة التالية مباشرة التي يقوم بها الفيلسوف الانثربولوجي هي مهمة العصر الحالي وبالتالي إذا كان الله موضوعاً للإنسان فإن جوهر (حقيقة) هذا الموضوع يعبر عن جوهر الإنسان ذاته .

ومهمة فيورباخ كما حددها هي (تحويل الثيولوجي إلى انثربولوجي) يعبر عنها في بداية المحاضرة الثالثة من محاضراته في هيدليبرج : « الثيولوجي هو الانثربولوجي في موضوع الدين ، والذي تطلق عليه ثيوس Theos باليونانية و Gott بالالمانية لا يعبر سوى عن جوهر الدين »[19] . ويوضح كارل بارث K. Barth ذلك بقوله : « أننا نسيء فهم فيورباخ إذا نظرنا إلى كلمة « سوى » في العبارة السابقة على انها تقليل من شأن الدين واللاهوت انها جوهر الإنسان الذي يؤكده فيورباخ بكل حماسته وطاقته كشيء مناقض للاهوت وللفلسفة التأملية . وعندما يشبه فيورباخ الله بجوهر الانسان فانه يكن لله اقصى احترام وتبجيل ممكن : « دعنا الان نستمع إلى فيورباخ هو يقول : « من هو « الله » ، وما هي حقيقته ؟ انه الإنسان ، الإنسان أي الانا والانت » .

---

18 ـ الربط بين اللاهوت والمثالية هو الخيط الأساسي الذي يقوم عليه نقد فيورباخ كما في الفقرة (4) ، (5) من مبادىء فلسفة المستقبل وكذلك في القضايا الأولية لاصلاح الفلسفة .

19- Feuerbach: lectures... P. 17

ويوضح فيورباخ ذلك بطريقة تفصيلية بقوله : « إن الله باعتباره صورة لكل الحقائق والكمالات ، إنما هو صورة شاملة تهدف إلى إفادة الشخص المحدود ، وهو صورة لصفات الإنسانية موزعة بين البشر متحققة ذاتياً في صورة الأجناس وعلى مسار تاريخ العالم .

وبالرغم من أن الإطار الديني الذي انطلق منه فيورباخ هو الديانة المسيحية ، من أجل تطوير بعض المفاهيم البروتستانتية متابعاً لوثر . وهو في هذا لا يناهض اللاهوت البروتستانتي كما يرى بارث K .Barth . فإننا نرى رغم ذلك هجوماً شديداً عليه من رجال اللاهوت الغربيين . ويرى فيورباخ ان سبب هذا الهجوم ليس « تحويل الثيولوجي إلى انثربولوجي » فقد تحول اللاهوت منذ زمن إلى مسيمولوجيا christolagy والمسيمولوجيا هي الانثربولوجية الدينية الموحاة (الموحى بها) ، أي المذهب الإنساني الموجود داخل الثيولوجيا ولكنه يرى أن سبب هذا الهجوم ، هو بعض التمييزات الاساسية لحقائق المسيحية .

ويعطي فيورباخ مثالاً لذلك « نظام الرهبنة » التي هي عمل اختياري وعفوي مسموح به ، يولد من حب صوفي لله ، يوجد مكتملاً في انسجام مع ماهية الدين المسيحي فالمسيحيون المحدثون يصيحون بأنهم يريدون الزواج بل تعدد الزوجات ، ومع ذلك فهم يملكون الطموح الفردي لأن يكونوا مسيحين طيبين . ومع ذلك يتهمون فيورباخ حين يحاول حل هذه المعضلة بأنه مجدف مبتدع يقول أن « الرهبنة سر المسيحية الحقيقية » الباطنية وان جوهر المسيحية لا يتعارض مع المشاعر والجسد فلأي دين يقدس الحب ـ في كافة أشكاله ـ اساس إنساني بالتأكيد »[20]

ويتفق « بردياثيف Berdyaev » مع فيورباخ في ذلك حين يؤكد « الانثربولوجيا » الفلسفية المتمركزة حول الإنسان مقابل مزاعم اللاهوتيين ففي

20- Feuerbach: Reponse A un theoloegien, P. 56

كتابه « الثورة الروسية » يقول : « زعم رجال اللاهوت دائماً أن الإنسان عقبة تعترض سبيل الوحي متجاهلين هذه الحقيقة ، أن الوحي لأجل الإنسان »[21] . إن الفلسفة انثربولوجيا ومتمركزه حول الإنسان دون أن تشعر وعلى الرغم من أنها قدتناسب النزعة النفسية العداء فإنها لا تستطيع أن تهاجم الانثربولوجيا دون أن تعرض وجودها للخطر ، فالطبيعة الإنسانية وإمكانياتها الكامنة للمعرفة هي المشكلة الفلسفية الحقيقة »[22]

وتبين هذه الشهادة من فيلسوف وجودي (مسيحي) ان الانثربولوجيا نبعت من المسيحية . فالارتباط التقليدي بين فكرة الإنسان والعقيدة المسيحية في الاله المجسد ، أدى إلى اعتبار الإنسان مكتفياً بذاته ، وإذا كانت فكرة الإنسان والانسانية مرتبطة أساساً بالمسيحية فإن مجرد صفة الإنسانية تستحق الدراسة حتى لو فقد أساسها المسيحي كما يقول لوفيت Lovth ومن هنا رأى فيورباخ ضرورة أن تتحول العقائد من اللغة اللاهوتية إلى واقع حي من وحي الوجود الإنساني . ويعارض فيورباخ تحويل المسيحية ، المسيح إلى اله ، لأن اهتمامنا يجب أن يتركز في جعل الله (المسيح) إنسانياً وذلك لأن مشكلة المسيحية ليست مشكلة ميتافيزيقية وإنما مشكلة تاريخية وسيكولوجية .[23]

ومن يتقدم فيورباخ بمهمته الأساسية وهي « تأنيس الاله » أي النظر إلى المسيح (الاله المسيحي) نظرة انسانية باعتباره ليس « الهاً ـ انساناً » أو « الهاً » فقط وإنما باعتباره انساناً . فالبروتستانتية تركز على دلالة الله للخلاص الإنساني ، ومذهب شمولية الألوهية يغلق الأبواب على الله داخل الطبيعة والمذهب التجريبي يحكم على الله بمعيار النزعة العلمية في الإنسان وتنظر المثالية إلى الله وإلى الطبيعة بوصفهما وجهين لروح كلية واحدة . ويعد هيجل ذروة هذا الاتجاه الإنساني ، ولكنه يفتقر لسوء الحظ إلى الشجاعة التي تدفعه إلى

21- N. Berdyave: The Russian Revolution, The uni., of Michigan press 1961.

22 ـ برديائيف العزلة والمجتمع فؤاد كامل . القاهرة ص 47 .

23- K.läwth P. 83.

النتيجة المحتومة التي تتألف من رد كل ما هو فوق الإنسان إلى الإنسان ، وكل ما هو فوق الطبيعي إلى الطبيعة وتتقطع الأسباب بمذهبه دون الوصول إلى هذا الرد النهائي نتيجة لاحتفاظه بالروح المطلق ويرى فيورباخ أن رسالته الخاصة هي تأنيس الروح المطلق بصورة تامة »[24]

وتظهر مهمة فيورباخ في كتبه وفي ردوده على الانتقادات الموجهة إليه . وإن كنا قد أشرنا فيما سبق إلى هجوم اللاهوتيين عليه،فقد هاجمه أيضاً اليسار الهيجلي خاصة باور وشترنز اللذان انتقدا انثروبولوجيته ووجدا فيها نزعة لاهوتية جديدة . كما نجد ذلك في كتاب باور « القضية الصالحة للحرية وقضيتي الخاصة » في مقال « خصائص لدفيج فيورباخ » وأيضاً في كتاب شترنر « الاوحد وصفاته » 1844 الذي نريد أن نتوقف عنده لبيان جدل فيورباخ وشترنر كما ظهر في مقال الأول « ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وصفاته »[25] .

ومما لا شك فيه ان كتاب شترنر يحتوي على نقد هام لانثربولوجية فيورباخ ذلك أن شترنر يلقي ضوءاً ساطعاً على التناقض الأساسي الذي يعاني منه كتاب فيورباخ . ورغم أن الأخير لا يقر صراحة بصحة انتقادات شترنر فإنه مع ذلك يبدي تقديره له في رسالة كتبها لأخيه في نهاية 1844 يقول فيها عن كتاب « الأوحد وصفاته » : « إنه كتاب يصل في روحانيته وعبقريته إلى أقصى الحدود ، كتاب من شأنه أن يغوص في حقيقة الإنانية ولكن على شكل مثير وغير كامل ومحدد خطأ . أما هجومه ضد الانثربولوجيا وخاصة ضدي فإنه يستند إلى عدم فهم وإلى تسرع ، أنني أوافقه باستثناء نقطة واحدة ، لأنه لم يسمني في الجوهر »[26]

---

24 ـ فيورباخ ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وصفاته ص 226 .

25 ـ انظر نفس المصدر السابق .

26 ـ هنري ارفون : فيورباخ ص 101 .

وبماأن نقد شترنر هذا قد وجد آذاناً صاغية كثيرة ،ولاسيما بين الهيجليين الشباب الذين ظلوا يعتبرون فيورباخ حتى ذلك الحين ناطقاً باسمهم ، وبما أن فيورباخ نفسه قد شعر بأنه مركزاً للشكوك فقد قرر ان ينشر رفضاً تفصلياً لانتقادات شترنر وهو النص الذي يحمل عنوان « ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وصفاته» 1845 الذي يتألف من 18 مقطعاً منفصلاً يرد في معظمها على هجمات شترنر . وبالنظر إلى أهمية هذا النقد والرد عليه فمن المفيد أن نشير إلى انتقادات شترنر وموقف فيورباخ منها مما يتيح لنا توضيح مهمة فيورباخ الأساسية في « رد الثيولوجي إلى انثربولوجي » .

يرى شترنر أن التحرر الذي يسعى فيورباخ لحمله إلينا هو تحرر لاهوتي فهو يقول أننا في جهلنا لجوهرنا الخاص قد بحثنا عن هذا الجوهر في (الماوراء) ولكن إذْ نفهم الآن بان الله هو جوهرنا وأن نعيده من الماوراء إلى الحياة الدنيا »[27]

وربما يفيدنا التوقف قليلاً أمام تحليل شترنر للمغزى الديني والتأليهي لتحليلات فيورباخ مما يؤكد فهمنا لتلك الفلسفة التي تعد من وجهة نظرنا صرخة لتصحيح فهم المسيحية للأله « فما دفع فيورباخ إلى طرح تصور . هذا هو اليأس من تلك المعتقدات المسيحية التقليدية التي أراد إزاحة الأوهام عنها وبيان جوهرها الحقيقي » استناداً إلى قوة اليأس هذه يمس فيورباخ محتوى المسيحية ، لا لكي يرفضه ، بل لكي يستولي عليه ، لكي ينتزعه من سمائه بجهد أخير ، ذلك المحتوى الذي كثيراً ما رغب وأبداً لم يدركه ، أو لم يضع يده عليه أحد ، وليحتفظ به إلى الأبد . أليس هذا عبارة عن تصرف مستلهم من اليأس الأخير ، تصرف نابع من الوقوف أمام الموت أو الحياة ، أوليس هذا في الوقت نفسه حنيناً إلى رغبة في الماوراء ، انها الرغبة والحنين اللذان يستشعرهما المسيحيون »[28] .

27 ـ المرجع نفسه ص 102 .
28 ـ نفس المرجع السابق ص 103 .

وفي كتابه لا يحدد فيورباخ لنفسه من مهمة أخرى سوى إعادة الله أو الدين إلى أصلهما الإنساني ، وإحلالهما في الإنسان نظرياً وعملياً عبر هذا التحويل (الرد) . وهذا ما يؤكده فيورباخ في « ماهية المسيحية » حيث يبين أنه لم يقم إلا بمهمة تحويل اللاهوت إلى أصله الإنساني وبهذا الرد فإن الدين يقدم الماهية الخاصة بالإنسان ، أو الماهية المجردة للنوع الإنساني ككينونة خارجية تعلو الإنسان فقد أنكر فيورباخ كل ما ليس ذو أصل إنساني (أو طبيعي) في الدين جاعلاً فكرة الله نفسها مثلاً أعلى وضعه الناس أنفسهم وفاء باحتياجات التجربة البشرية »[29]

فالله انعكاس للإنسان ذاته وهو الكتاب الذي يسجل فيه الإنسان أسمى مشاعره وأفكاره ويحتفظ فيه بالأسماء والأشياء المحببة إلى نفسه والتي يقدسها ، والفكرة التي تلخص كل الحقائق التي تتسم بالكمال هي إن الإله يسعى إلى الخير المتناهي للفرد[30] . ويشير هذا التعريف الذي يقدمه فيورباخ إلى بعض الخصائص النوعية Generic في الإنسان اللازمة لإدراكه الذاتي للنوع (الإنساني) وأن فكرة الله ترجع في تصوره إلى المقولات الخاصة بالإنسان النوع .

أنها أصداء نبؤة جديدة غريبة كما يقول البير كامو في الفصل الذي عقده في كتابه « المتمرد » على « قتلة المسيح » « Les Deicides » ويقصد بهم خلفاء هيجل الذين خرجوا بنتائج حاسمة من عباراته الغامضة أن الله بدون إنسان ليس أكثر من إنسان بدون اله . . . . . وقد انصب عمل فيورباخ في « ماهية المسيحية » على التدليل على الفروق الموضوعة بين ما هو إنساني وما هو إلهي ، ليس أكثر من التفرقة بين ماهية الإنسانية وبين الفرد مرجعاً الله إلى الإنسان ، فالغموض في فكرة الله ليس إلا الغموض الذي يغلف به الإنسان حبه لنفسه .

---

29 ـ هرمان راندال : تلوين العقل الحديث ج2 ، جورج طعمة ، بيروت 1965 ص 119 ـ 120 .

30- Feuerbach: The Essence of christinaty., p.

لقد أحل فيورباخ الفردية محل الايمان العقل محل الانجيل والسياسة محل الدين والأرض محل السماء . وعندما تحل كل المتناقضات التاريخية سيكون الاله الحقيقي . الاله الإنساني هو الدولة وحينئذ يصبح الإنسان الأنساني أو البشري . homo hominideus هو الإنسان إلهاً للإنسان homo homini وهذه الفكرة هي الأساس الذي يقوم عليه العالم المعاصر ، تلك أصداء النبؤة الجديدة التي يشير إليها كامو بعبارته الأدبية في المتمرد[31] .

وينبغي أن نقف وقفة مع تعبير « الإنسان اله الإنسان » حيث نجد فيورباخ في الفقرة الرابعة من رد على شترنر ينكر أن يكون الله «المسيح» أي كيان مغاير للإنسان ، أو أي وجود متعال عليه بنفس المعنى الذي يوجد به إله اللاهوت أو إله الفلسفة التأملية ، وبيشير إلى أن الدين نفسه لا يفهم لحساب الفلسفة التأملية او اللاهوت اللذين يفهمان الدين خطأ ، فالايمان بالله ـ حقيقة ملموسة جداً وليست خيالاً عند المؤمنين ـ وهو ليس إلا الإيمان بالإنسان نفسه، فالإلهي لا يكون إلهياً ، والله لا يكون الهاً في ذاته ولكنه الوجود الإنساني المحب لنفسه ، فالإنسان لا يعرف الهاً غير ذلك الذي يعرفه ويتجه إليه ، يقول فيورباخ : « الله هو الكائن الذي يحقق أماني البشر ويشبع حاجات الإنسان أيا ما تكون طبيعتها . . هل أنت تشفي المريض ؟ هل تشبع الجائع ؟ إذن أنت تكون بالنسبة له رجلاً خيراً ، وبلغة شاعرية تكون له (الهاً) ، لأن من يصنع سعادة الإنسان يسميه مادحاً الهاً ، كما يقول الرجل للمرأة التي يحبها أنت معبودتي ، فالدين « شعر مرهف » وعلى ذلك يكون الإنسان هو الاله الأعلى للإنسان .[32]

وفي هذه النقطة نستطيع أن نلمح وجوه شبه بين فيورباخ وبردياثيف الذي تحمس له ورأى فيه فيلوسوفاً وجودياً نصيراً للإنسان . كما يتضح ذلك

31 ـ البير كامو : المتمرد ، عبد المنعم حفني ، مطبعة الدار المصرية ، القاهرة ص 135 ـ 136 .

32 ـ فيورباخ : ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وصفاته ص 223 .

في قوله (الحلم والواقع) : « أنا بطبيعة الحال صاحب نزعة إنسانية وما دمت أؤمن بقدسية الإنسان وبالتالي بإنسانية الله ، فإنا في الواقع اؤمن بإن الله أكثر إنسانية من الإنسان أو بإن الله انساني[33] ومن هنا اهتمام برديائيف بالانثربولوجيا » كان همي الأول والأساسي ذا طابع انثربولوجي »[34] ويضيف موضحاً . . « على الرغم من أنني لم أكن من أتباع فولتير يوماً ما ، إلا أنني كنت أشاطره اهتمامه بتحرير الإنسان ، بل أشاطره أيضاً ثورته على الدين[35] ، ولقد كنت طيلة حياتي متمرداً . فهل يمكن أن يتمرد الإنسان على الله ! إن من المحال التمرد بدون الرجوع إلى قيمة عليا ولذا فإن الملحدين المجاهدين يتمردون في نهاية التحليل - باسم الله وان لم يشعروا بذلك ، أي أنهم يتمردون على الأفكار والمعتقدات التي يصوغها الناس عن الاله ، أي على الالهة المزيفة ، لا على الله نفسه[36] . وقد ظهر هذا الاتجاه عند برديائيف في كتابه « معنى الفعل الخلاق » الذي يظهر قبل كل شيء اهتمامه بمشكلة الإنسان « ومن أجل هذا فأنا اعتبر نفسي انثربولوجياً أكثر من كوني لاهوتياً »[37] . . لقد صرت مسيحياً لانني كنت ابحث عن أساس أعمق وأصدق للإيمان بالإنسان[38].

يقترب بردیائيف من فيورباخ ويفسر فلسفته تفسيراً وجودياً فهو « من الفلاسفة الوجوديين »[39] يظهر ذلك من حقيقة أن تطور الفلسفة من مذهب هيجل إلى نزعة فيورباخ له دلالة لأنه يشير إلى الانتقال المحتوم من فلسفة

---

33 - بردیائيف : الحلم والواقع : فؤاد كامل . الادارة العامة للثقافة بمصر 1961 ص 211 .

34 - المصدر السابق ص 93 .

35 - الموضع نفسه .

36 - نفس المصدر ص 63.

37 - نفس المصدر ص 116 .

38 - نفس المصدر ص 177 .

39- N. Berdyave: Solitude and society, G. Reavey Geoffery Bies, The Centemary press 1938, P. 53n.

التصورات الشاملة إلى الفلسفة الروحية للإنسان »[40] وكل منهما : فيورباخ وبرديائيف جعل من الإنسان الفكرة المسيطرة على حياته وتفكيره . « وقد خطا فيورباخ خطوات ايجابية في هذا الإتجاه حينما حاول عبور الهوة القائمة بين الله والإنسان »[41]

ويؤكد ماركيوز ان كل الفلسفات الصادرة كرد فعل على مذهب هيجل قد سارت في طريق واحد ، هو نفي الفلسفة والبدء بالوجود الإنساني بلحمه وعظمه هذا الوجود الذي يبحث عن الحقيقة ويحاول تحقيقها ، لم يعد العقل وسيلة التحرر بل أصبح تحرر الإنسان مرهوناً بالإنسان نفسه ، أصبح نفي الفلسفة يعني عند كيركجوورد وجود الإنسان المنعزل وعند فيورباخ (تأنيس) الله أو (تأليه) الإنسان ، وتضع لهذا الغرض الخطوط العامة اللازمة لحياة إنسانية حرة بحق .[42]

ثانياً : ازدواجية الطبيعة البشرية .

إذا كان مقصد فيورباخ أن يجعل الحديث في الدين يدور حول الإنسان بعد أن كان محوره الله . وأن يبين أن الموضوع الحقيقي والوجود الحقيقي الذي يبحثه ويهتم به هو الإنسان فإن ذلك يرجع في اعتقاده إلى أن الإنسان هو منطلق الدين نفسه . « إن الدين لا يعتقد بشيء آخر سوى حقيقة وقداسة الطبيعة البشرية »[43] ولنا أن نتوقف هنا للسؤال عن ماهية هذه الطبيعة البشرية عند فيورباخ ، تلك التي أفاض في الحديث عنها في مقدمة « ماهية المسيحية » . والإجابة الأكثر شيوعاً هي « الوعي » الذي يميز الإنسان عن الحيوان، يقول فيورباخ : « إن ما يميز الإنسان ليس مجرد الوعي ، ولكن حقيقة أن الإنسان

40- Ibid., P. 32

41- Ibid., P. 232

42 ـ هربرت ماركيوز : العقل والثورة ص 262 . حسن حنفي : قضايا معاصرة ج2 ص 489 .

43- Feuerbach: The Essence of christianty, P. I

موجود كلي غير متناه ، ولا مقيد ، بل حر ، لأن الكلية وعدم التحديد والحرية لا يمكن فصلها وهذه الحرية لا توجد في قدرة خاصة في الإرادة مثلما لا تكمن الكلية في قوة خاصة من قوى التفكير في العقل ، فهذه الحرية وتلك الكلية تمتد عبر الوجود الكلي للإنسان »[44]

وإذا كان الوعي هو ما يميز الإنسان عن الحيوان فإن الوعي هنا لا يقصد به الوعي المحدود أو الوعي الفردي ، لأن الوعي يعني أيضاً الاحساس بالنفس أو بالذات كفرد ، والتمييز بالحواس ، وإدراك الأشياء الخارجية والحكم عليها طبقاً لإشارات محسوسة واضحة . وهذا أمر لا يمكن إنكاره في الحيوان . لكن الوعي بمعناه الديني يدل على شيء آخر . إذ لا يوجد إلا عند الكائنات التي تعتبر نوعها وطبيعتها الجوهرية موضوعاً لفكرها ، وهي الكائنات البشرية . فالحيوان في الواقع يعي ذاته كفرد ولذا فإن لديه الشعور بذاته كمركز لإحساسات متتابعة ولكنه لا يعي نوعه species ومن ثم ليس لديه ذلك الوعي الذي نتحدث عنه . أما في الإنسان حيث يوجد هذا الوعي ، توجد قدرته على العلم ، فالعلم هو التعرف على (النوع) . في حياتنا الخاصة لنا علاقة بالأفراد . أما في العلم فإن لنا علاقة بالنوع ، فالكائن الذي يمثل نوعه وطبيعته موضوعاً لفكره هو فقط الذي يمكنه أن يجعل الطبيعة الأساسية للكائنات الأخرى موضوعاً لفكره ومن هنا كان للحيوان حياة واحدة ، أما الإنسان فله أكثر من حياة بل انه في الحيوان تتساوى حياته الداخلية والخارجية ، أما الإنسان فله حياته الداخلية ، وحياته الخارجية . « والحياة الداخلية » هي التي تتعلق بنوعه وطبيعته بصفة عامة متميزة عن فرديته ، أما الحيوان فلا يستطيع ممارسة أية وظيفة لها علاقة بنوعه دون أن يستعين بفرد آخر غير ذاته ، عكس الإنسان الذي يؤدي وظائف الفكر والكلام دونما فرد آخر ، هذه « الوظائف » تدل على وجود علاقة بينه وبين الآخرين ، فالإنسان هو « أنا » و« أنت » إذ

44- Ibid., P.1

هنري ارفون : فيورباخ صفحات 36 ، 75 ، 76

يمكنه أن يضع نفسه مكان إنسان آخر . ولهذا السبب فإن نوعه وطبيعته - وليس فرديته فقط - يشكلان موضوع فكره »[45]

ونظراً لأن الدين يتماثل identical مع الخاصية المميزة للإنسان فإنه يتحد مع وعيه بذاته ووعيه بطبيعته ، ويوضح فيورباخ ذلك ببيان أن الدين بصفة عامة هو الوعي باللامتناهي ، ولذا فإن الدين لا يمكن أن يكون شيئاً سوى وعي الإنسان بذاته ، ليس باعتباره كائناً متناهياً محدداً ، وإنما باعتباره طبيعة غير متناهية . فالكائن المحدد ليس لديه أية اشارة أو وعي بالكائن اللامحدود وذلك لأن حدود طبيعته هي حدود وعيه ويوضح فيورباخ ذلك بأن يضرب مثالاً بوعي الفراشة التي تقصر حياتها على نوع معين من النبات ، لا يتعدى حدود ذاته ، وفي الواقع أن الفراشة تميز بين هذا النبات والنباتات الأخرى ولكنها لا تعرف أكثر من ذلك ، أنه وعي متناهي ، ولأنه وعي متناه فإنه لا يخطىء ونحن لا نسميه « وعياً » بل نسميه غريزة instinct فالوعي بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة يتحد مع الوعي باللامتناهي اللامحدود ، فالوعي المحدود ليس وعياً إذ أن للوعي طبيعة غير محدودة . فوعي اللامتناهي إنما هو الوعي بلا تناهي الوعي ، ووعي الذات باللامحدود يعني الوعي بموضوع لا محدودية طبيعتها[46] .

ما هي إذن طبيعة الإنسان الذي يعي عن طريقها ؟ وما هو التمييز النوعي للإنسان أي ما يميز تلك الطبيعة الإنسانية للإنسان؟

يعطي لنا فيورباخ تحديداً ذا مغزى حيث يحدد طبيعة الإنسان الواعية في ثلاث قوى أساسية هي : العقل والإرادة والوجدان . يقول : « قوة الفكر ، وقوة الإرادة ، وقوة العاطفة تنتمي جميعاً إلى الإنسان الكامل Complate man ، الأولى هي نور العقل والثانية طاقة الشخصية والثالثة هي الحب . وهذه القوى كمالات . كمالات الوجود الإنساني . بل أكثر من ذلك ، إنها

45- Ibid., P.2

46- Ibid., PP. 2-3

الكمال المطلق للوجود فالارادة والحب والتفكير تمثل أسمى القدرات . فالإنسان وجد ليفكر وليحب وليريد ، فنحن نفكر من أجل التفكير لكي نكون أحراراً فالوجود هو الوجود من أجل التفكير والحب والإرادة ، هذا وحده هو الحقيقي والكامل والإلهي الذي يوجد من أجل ذاته ، فالثالوث المقدس في الإنسان الذي يسمو فوق الإنسان الفردي يمثل وحدة العقل والحب والإرادة.[47]

ويشعرنا حديث فيورباخ بالذاتية الخالصة فهو حين يتساءل : كيف يتسنى للشاعر أن يقاوم الشعور ، وللمحب أن يقاوم الحب وللمفكر أن يقاوم الفكر ، يجيب إجابة تجعل من هذه القوى تمثلات ذاتية . ويجعلنا نتذكر افكار «الاحساس بالجمال» عند سانتيانا ، يقول : «من ذا الذي لا يستمتع بقوة اللحن الذي ينساب في كل أرجاء العالم ؟ ماهي قوة اللحن إن لم تكن هي قوة الشعور ، إن الموسيقى لغة الشعور ، اللحن هو شعور مسموع ، انه شعور ينقل ذاته[48]

يقترب هذا التصور الفيورباخي للوعي من مفهوم سانتيانا للجمال باعتباره إحساساً وتذوقاً ولذة ، تلك اللذة الجمالية التي تتمثل عنده في ظاهرة تحويل عنصر من عناصر الاحساس الى صفة في الشيء : «ان الجمال قيمة لا نستطيع تصورها وجوداً مستقلاً عنا ، يؤثر في حواسنا فندركه نتيجة لذلك . فالجمال يوجد في الإدراك ولا وجود له في غير ذلك . والجمال الذي لايدرك هو لذة لاتحس ومن ثم فهو تناقض[49] . ويوضح سانتيانا ذلك بعبارات تكاد تكون نفس عبارات فيورباخ مثل : «كل احساس يولده فينا الشيء انما نعتبره كما لو كان صفة توجد من الشيء ذاته ، وهكذا يتألف الجمال من تحويل اللذة إلى موضوع أي أن الجمال هو لذة أصبحت موضوعاً»[50] .

47- Ibid., P.3

48- Ibid., P.4.

49- G. Santayana: The Sence of Beauty, Dover publication, New York 1955, P.28

50- Ibid., P. 29

ويتساءل فيورباخ : «من ذا الذي لم يجرب قوة الحب ، أو على الأقل لم يسمع بها ؟ من الأقوى : أو الحب او الإنسان الفردي   هل الإنسان هو الذي يستحوذ على الحب ؟ أم الحب هو الذي يستحوذ على الإنسان ؟ فعندما يجبر الحب الإنسان على أن يتذوق الموت بسعادة من أجل محبوبته ، أليست هذه القوى المميتة للحب هي القوة الفردية للإنسان أم هي قوة الحب ؟ . من ذا الذي يفكر في أنه لم يتذوق تلك القوة الساحرة الهادئة قوة الفكر ، حين تستغرق في الفكر (التأمل) تنسى نفسك ومن حولك فهل عندئذ تتحكم في العقل أم أن العقل هو الذي يتحكم فيك ويحتويك ؟ ألا يملك الحماس العلمي ـ أمجد انتصارات العقل ـ يملك عليك الرغبة في المعرفة ، أليست الرغبة في المعرفة قوة لايمكن مقاومتها ، قوة تغزو الجميع ؟ عندما تكبح جماح عواطفك وتنزع عن نفسك من نفسك عادة أم عندما تنتصر على ذاتك أليست القوة المنتصرة قوتك الشخصية ؟ أليست هذه هي قدرة الإرادة وقوة الاخلاقيات التي تتحكم فيك وتملأك بالغضب تجاه نفسك وتجاه ضعفك كفرد» .[51]

يعطى فيورباخ الوعي مكان الصدارة وهذا مانجده لدى الفيلسوف الأمريكي رالف بارتون بيري R.B.perry) 1876-1957 (الذي يركز هو ايضاً على دور الإنسان في عملية الإدراك فمجال الطبيعة هنا : صوت الطيور ، مناظر المراعي الخضراء ، رائحة الأزهار ليست جميلة بدون الإنسان» وحين يقول فيورباخ : «عندما تستغرق في التأمل تنسى نفسك ومن حولك فهل تتحكم في العقل أو هو الذي يتحكم فيك ويحتويك» يريد أن يعبر عن فاعلية الإنسان في عملية التأمل والتفكير . وهذا ما يوضحه بيري ، في أن التأمل الذي يعني الانتباه اليقظ الواعي ، وليس الحملقة (التحديق) المنعزلة الباردة» . فهو يعني أن الإدراك موجه إلى الموضوع لذاته وكذلك يدل على الاستغراق الكامل ، مثلما نقول غارقون في التأمل بحيث لا نكاد نلحظ معظم

51- Feuerbach: The Essence of christianty., p.4

الأشياء الأخرى على حين أن موضوع الإدراك يبرز من خلال الوسط ويستحوذ على اهتمامنا» .[52]

وإذا عدنا إلى فيلسوفنا نجد أن تلك التساؤلات توضح الفكرة الاساسية التي يرغب في توكيدها في «ماهية المسيحية» وفي الرد على لاهوتي» . و«هي تتحدد في أن الإنسان ليس شيئاً دون موضوع يتعلق به» . والنماذج العظيمة للإنسانية تلك التي تكشف لنا ما يقدر عليه الإنسان هي التي تثبت حقيقة هذا القول إذ أن لها عاطفة واحدة تتحكم فيها إلا وهي تحقيق الهدف الذي يعتبّر قاعدة أساسية لموضوع نشاطها والموضوع الذي يتعلق بالذات بالصفة الاساسية والضرورية ليست شيئاً سوى طبيعة الذات الخاصة والموضوعية»[53]

لذلك فإن الإنسان يتعرف على نفسه من الموضوع الذي يفكر فيه . وهنا يقدم لنا فيورباخ إرهاصاً بفكرة القصدية fntentionality التي تميز الفنيومنيولوجيا عند هوسرل E.Husserl (1891–1938)فالوعي بالهدف (اي القصد والاتجاه) هو وعي ذاتي بالإنسان . فنحن نعرف الإنسان بموضوعه وبمفهومه لما هو خارجه وفي هذا الموضوع تتضح طبيعة الظاهرة ، والأنا الموضوعية الحقيقية»[54] . وهذا لاينطبق على كل الموضوعات الروحانية فقط وإنما على الموضوعات الحسية ايضاً ، فحتى الموضوعات البعيدة عن الإنسان تكشف النقاب عن طبيعة الانسان ذلك لأنها موضوعات بالنسبة له ،وبقدر ما هي موضوعات بالنسبة له فإنها تفعل ذلك أي تكشف النقاب عن طبيعتها[55] .

ان الإنسان يعتبر طبيعته الخاصة به أمراً مطلقاً ، فقدرة الموضوع عليه هي قدرة طبيعته . ولذا فإنه مهما كان نوع الموضوع الذي تعيه في أي وقت من

52- R.B. perry: Realms of values, Harvard uni., press 1954, P. 326

53- Feuerbach: Reponse A Un theologien, P. 58

54 ـ ارموند هوسرل : تأملات ديكارتية ، نازلي اسماعيل دار المعارف القاهرة 1970 ص 235 .

55- Feuerbach: The Essence of christianty., p.5

الأوقات فأننا نعي طبيعتنا الذاتية وفي نفس الوقت فنحن لانستطيع أن نؤكد شيئاً دون أن نؤكد أنفسنا ووجودنا . فالمطلق صار اكثر حضوراً في صورة النوع البشري . والقيم بدلاً من أن تفرض على الإنسان من الخارج صارت مرتبطة به ، وهذا ما جعل فيورباخ بدلاً من ان يلقى الالهي ينقله إلى فؤاد الإنسان وهذا ما جعل ارفون يقول ان فيورباخ ينعي على المسيحية (تدهورها) وذلك لاستبعاد الإله الحي عن طريق لاهوت عقلي . ومن هنا فهو يأتي لانقاذ الالهي عبر اعطائه شكل إنسانية واعية»[56]

ويضع هذا التفسير الذي يقدمه ارفون «مفهوم فيورباخ للطبيعة الانسانية في اطار الدين المسيحي والفلسفة الهيجلية . ورغم ان مفهوم فيورباخ يحتمل تفسيرات أخرى ـ سنوضحها ـ الا أنه من الضروري بيان تفسير ارفون الذي يرى انه انطلاقاً من المراحل الثلاث للجدل الهيجلي يبدأ فيورباخ في بيان مفهوم الإنسانية وما يعرضه طابعها الخاص ، والعقل الذي يوحي لها بالأفكار . والارادة التي تملي عليها افعالها ، والحب الذي يؤسس الحياة المشتركة «العقل ، الحب ، قوة الارادة هي قوى ـ كمالات وهي الجوهر المطلق للإنسان بوصفه إنسانا ، وهي كذلك غاية وجوده»فالإنسان يوجد لكي يعرف ولكي يحب ولكي يريد . ويتساءل ارفون عن السبب الذي يجعل فيورباخ يضفي على الإنسانية وبالتالي على الإنسان صفات ثلاثاً محددة بينما هو قادر على مد القائمة إلى مالا نهاية . ولكن فيورباخ بالإضافة إلى أن عينيه متجهة شطر سر الثالوث المقدس ، يتناول (يعرض) هذا التقسيم الثلاثي للجوهر الإنساني (من خلال مراحل الجدل الهيجلي الثلاثة» . وان كان لهذا التفسير وجاهته الا أن كامنكا يقدم لنا تفسيراً آخر مختلفاً ويتجه بنا نحو رؤية اكثر واقعية لمفهوم الإنسان .

ان مفهوم فيورباخ للإنسان يمثل فهماً محدوداً . فهناك مايسمى بالإنسان الحقيقي ذلك الذي يدرك القدرات والاحتياجات التي تميز الإنسان كإنسان والتي تمثل طبيعة الإنسان الخاصة . والإنسان الكامل الحقيقي ـ كما يرى

56- Ibid., P.5

فيورباخ ـ كائن شامل ، وهذه الشمولية ترجع إلى أنه لم يكن بطبيعته أو وجوده «مونادا» منعزلاً ، أو فرداً أنانياً ، كما صوره شترنر . ان وجود الإنسان قد تعدى فرديته ولا يمكن أن نفهمه دون أن نتعدى هذه الفردية . فقد تعدى الإنسان الذات في اتجاهين : أحدهما اتجاه الطبيعة أو العالم الموضوعي الفيزيقي من خلال الحواس ، والاتجاه الآخر نحو الناس من خلال الحب .[57] .

واذا كانت الفلسفة الحديثة تضع الإنسان وتضع الطبيعة في مواجهته على أنها اساس الإنسان ، وعلى انها الموضوع الأسمى والأشمل والوحيد للفلسفة فإن عليها منذ الآن ان تعتبر الانثربولوجيا والسيكولوجيا علماً شاملاً ، وذلك ـ لأن الفن والدين والفلسفة والعلم ـ تبدو مظاهر أو دلالات لطبيعة الإنسان الحقيقي أو جوهره . إن الإنسان الكامل هو الذي يتمتع بالحاسة الجمالية أو الفنية والدينية والأخلاقية أو الفلسفية والعلمية . وهذا الإنسان ينبغي أن يكون محور الفلسفة الحديثة»[58]

ـ وقد كتب فيورباخ في فقرات (45) ، (55) من المبادىء الأساسية لفلسفة المستقبل يقول : «ان الحب والادراك الحسي يأخذان الإنسان من ذاته ، وان الإنسان يتعدى حدود فرديته وتتضح طبيعته الحقيقية من خلال الفن والعلم ، والتعرف على موضوعية الأشياء الخارجية وذلك لأنه يشبع دوافعه ويكمل طبيعته ويدرك محدوديته فقط من خلال علاقاته مع الآخرين من الناس ويتعرف على نفسه كجزء من «نوع» لايستطيع الإنسان ان يعرف كل شيء بذاته فالنوع هو الذي يستطيع ان يفعل ذلك .[59] والإنسان الفرد هو محور حديثنا في هذا الفصل والفصل الذي يليه ، اما الإنسان النوع وهو موضوع الدين فإنه يمثل محور الحديث في الفصل الخامس وسوف نواصل حديثنا عن النزعة الحسية والأبعاد الوجودية للإنسان في الفصل القادم قبل الحديث عن الدين أهم بعد في الإنسان ، بعد ذلك .

57- Kamenka., P.

58- Feuerbach: Prelimunary... P. 163

59- Ibid., P. 168

الفصل الرابع

النزعة الحسية وأبعاد الإنسان

أولاً: الحس أساس الفلسفة الجديدة

الفصل الرابع

النزعة الحسية وأبعاد الانسان

لقد أثارت فلسفة فيورباخ من الجدل والنقاش أكثر مما أثارت من الإعجاب والتأييد ،فقد كانت نزعته الحسية من أكثر جوانب فلسفته تعرضاً للجدل . فقد كتب ماركس ناقداً : «ان فيورباخ الذي لا يرضيه الفكر المجرد يلجأ إلى التأمل الحسي ، لكنه لا ينظر إلى الحساسية بوصفها نشاطاً عملياً لحواس الإنسان» القضية الخامسة . وفي القضية الاولى يرى أن العيب الأساس في كل المادية السابقة (بما فيها مادية فيورباخ) يكمن في أن الموضوع ، الواقع ، العالم المحسوس صور على شكل شيء ، أو تأمل وليس كنشاط إنساني ملموس أو كممارسة . . فيورباخ يريد أشياء حسية متميزة حقاً عن موضوعات الفكر لكنه لا يعتبر النشاط الإنساني نفسه نشاطاً موضوعياً .[1]

ويرى شترنر ان كون فيورباخ يعيد إلى الحواس اعتبارها ، أمر حسن ، لكنه يكتفي فقط بأن يلبس مادية (الفلسفة الجديدة) الرداء الذي كان حتى الآن من خصائص (الفلسفة المطلقة)[2] ويتهمه شترنر بالتجريد : «دائماً يعود

1- Marx: «Theses on Feuerbach» in the German Idealogy part I, Edited by C.G. Arther, New York, 1970, P.121

2 ـ هنري ارفون : فيورباخ ص 117

فيورباخ إلى الكائن في مبادىء فلسفة المستقبل . وبهذا يبقى هو أيضاً ورغم عداءه لهيجل وللفلسفة المطلقة أسيراً للتجريد .[3] يتهم فيورباخ هيجل بأنه أساء استخدام اللغة إذا أعطى لبعض الكلمات معنى مغايراً للمعنى الذي يعزوه إليها الوعي الطبيعي . غير أنه بدوره يرتكب نفس الخطأ حين يعطي لكلمة «حس» معنى لا تحمله هذه الكلمة عامة»[4] .

ما هي طبيعة تلك الحسية التي تميز فلسفة فيورباخ والتي ثار حولها كل هذا الجدل ؟

إن الصعوبة في إجابة ذلك التساؤل هي أن فيورباخ نفسه لم يسع إلى تحديد معالم النزعة الحسية التي حددت معالم فلسفته ولم يقدم تعريفاً لها . كل ما هنالك بعض شذرات وأقوال متناثرة : في مقدمة «ماهية المسيحية» وفي «القضايا الأولية» . . وفي «مبادىء فلسفة المستقبل» . صحيح أنه تحدث كثيراً عن الحس والحواس والحسية والحساسية ، لكنه لم يشغل نفسه بالتفاصيل بل ان ما يطلق عليه النزعة الحسية Sinnlichkeit من المصطلحات الاشكالية في فلسفة فيورباخ التي شغلت شراح ومترجمي كتبه .[5]

لقد عبر فيورباخ بذلك المبدأ الأساسي الذي وجه التطور الفلسفي بعد انهيار المثالية ، وصار الجميع يفترضونه ضمنياً دون حاجة إلى التصريح به ، هو أن الإنسان يمثل الموضوع الحقيقي للفلسفة لأنه أقرب شيء إلينا ، ولأننا نلمسه

---

3 ـ المصدر السابق ص 115

4 ـ المصدر السابق ص 116

5 ـ انظر في ذلك : مقدمة التوسير لنصوص فيورباخ الى الفرنسية . وكل من N. Ratenstreich في مقالته : الانثروبولوجيا والنزعة الحسية ص 336 ـ 344 في المجلة الفلسفية الدولية . ومقدمة فوجل Vogel لترجمته الانجليزية لمبادىء فلسفة المستقبل ، وكل من وليم تشمبرلين W. Chamberlain «النزعة الحسية» ص 153 ـ 160 في كتابه Heaven Wasn't his Desatination ود. ماكلين ، «ماركس قبل الماركسية» لندن 1970 ص 189 وما بعدها J.E. Sulbiwon; prophets of The west, New York, 1970, P. 47

مباشرة في أنفسنا . وهذه المباشرة تقوم على الحس والحساسية لا على الفكر والمعرفة كما تصور ديكارت . هذه الماهية الكامنة فينا ، المختلفة عن الفكر والمعارضة للفلسفة والنزعة المدرسية هي مبدأ النزعة الحسية[6] . يكتب فيورباخ في مقدمة الطبعة الاولى من الأعمال الكاملة باسلوبه المتميز الذي يتحدث فيه عن نفسه بضمير المخاطب بدلاً من ضمير المتكلم فيقول : «في كل مجال وحتى في مجال نقد وتاريخ الفلسفة ها أنت قد أبرزت طريقة في الرؤية وفي العرض محسوسة ملموسة في كل مجال ربطت ما كان مجرداً بما كان محسوساً ، وما لم يكن محسوساً بما هو محسوس . وما كان منطقياً بما كان انثربولوجياً . . في الماضي كنت تعتقد بأن الحقيقي ينبغي ان يكون حاضراً وواقعياً ، ومحسوساً ، ومحدوساً وإنسانياً ، والآن ها أنت تقول في انتظام منطقي معاكس ان الواقعي والمحسوس والإنساني هي وحدها التي تشكل الحقيقي»[7] .

ويعبر في «مبادىء فلسفة المستقبل» عن نفس المعنى بقوله : «ان الحقيقي الواقعي من حيث هو واقعي هو الغرض الأساس للحس : المحسوس ، فالحقيقة والواقع والمحسوس شيء واحد . فالوجود المحسوس فقط هو الوجود الحقيقي والواقعي . والحواس وحدها لا الفكر في ذاته بامكانها أن تقدم موضوعاً مدركاً في معناه الحقيقي»[8] .

تبدأ الفلسفة بالتجريب واولى خطوات التفلسف هي الإحساس والملاحظة الحسية . هل تعرف متى تتفلسف ؟ إنك تفعل ذلك في الوقت الذي تأخذ فيه ما هو تجريبي كشيء أولي للفلسفة[9] . فالوسيلة الوحيدة لاكتشاف

6- Feuerbach: Sämthiche werke, vol II, P. 252

7 ـ تلك عادة فيورباخ في العديد من كتاباته ، مثل رده على موللر «الرد على لاهوتي» وعلى شترنر «ماهية المسيحية في علاقته بالاوحد وصفاته»، انظر هنري ارفون ، فيورباخ ص 99 ـ 100 .

8- Feuerbach: Principles... Z.H. P. 224

9- Feuerbach: Fragments... P. 288

ما يوجد كما يقول فيورباخ في شذراته هي الملاحظة الحسية ، والوجود هو الوجود التجريبي الذي يثبت عن طريق الملاحظة والحواس[10] . والادراك الحسي هو الأساس الذي يعتمد عليه في الكشف عن عالم يوجد مستقلاً عنا[11] ، فالحواس وليس الفكر هي التي تعطي لنا الموضوع بالمعنى الصحيح وهذا هو الأساس المباشر للمعرفة كما جاء في «ماهية المسيحية» حيث توصل فيورباخ في هذا الكتاب للمرة الاولى إلى حقيقة الحساسية وهذا ما يميز الكتاب عن كل كتبه السابقة .

1 ـ الإنسان كائن حسي :

يتميز الإنسان عن الحيوان عند فيورباخ بالوعي كما يظهر في مقدمة «ماهية المسيحية». والوعي عنده يعني الإحساس، فالوعي هو شعور بالذات وقدرة على التمييز بواسطة الحواس ، وعلى إدراك الموضوعات الخارجية والحكم عليها من خلال بعض الدلالات المحسوسة[12] . كما نجد ذلك في أول كتابه «تأملات حول الموت والخلود» حيث الشخصية الإنسانية المفردة تقوم على الحس والشعور «فالفردية تقوم على الشعور ، أنت فرد طالما أنت تشعر ، ان يقين وجود الفرد يتمثل أولاً وبالذات في إحساسه ، فكونك فرداً وكونك ذا شعور هو نفس الشيء»[13] فنحن محدودون حسياً كما يبين فيورباخ في رده على شترنر : «نحن لا نشعر أننا محدودن أخلاقياً فقط ، بل نشعر كذلك بأننا محدودن حسياً ، مكانياً وزمانياً فنحن معشر الأفراد لا توجد بداهة إلا في هذا المكان المحدد وإلا في هذا الزمان المحدد[14] .

10- H.B. Acton: The Illusion of the Epoch, PP. 52-53

11- Ibid., P. 53

12- Feuerbach: The Essence of christionty, P. 3

13- Feuerbach: la Mart et immortalite, P. 520

14 ـ فيورباخ : ماهية المسيحية في علاقتها بالاوحد وصفاته ص 229 ـ 230 .

يعلي فيورباخ من شأن الحواس ويعطي لها المكانة الاولى وذلك مقابل هيجل «الذي يخطىء حين يلحق الجزئي بالكلي وهو يرتكب خطأ مشابهاً حين يسعى للإطاحة بالملموس مستعيناً بالمجرد»[15] . فقد كانت الحواس عند هيجل تحتل مرتبة ثالثة وبالتالي فهي محتقرة بينما تأتي عند فيورباخ لتحتل المكانة الاولى ، ليست باعتبارها فقط جوهر ماهية الإنسان كما يقول لوقيت وإنما أيضاً طبيعته ووجوده المادي بصفة عامة[16] .

لا يتميز الإنسان إلا بكونه الكائن الحي الأكثر تمثيلاً لمبدأ الحسية انه الكائن الأكثر حسية والأكثر حساسية في العالم كما كتب فيورباخ في مقالته «ضد ثنائية الجسد والروح» 1846 ، انه يشارك مع الحيوان في الحواس . وما هو لدى الحيوان مرتبطاً بوظائف الحياة الدنيا يصبح لدى الإنسان غاية في ذاته ولذة في ذاتها . فهو وحده الذي يستشعر سروراً سماوياً في تأمل النجوم . وهو وحده الذي يستمتع عن طريق لذة البصر ببريق الأحجار الثمينة ومرآة المياه وألوان الأزهار والفراشات ، وهو وحده الذي يسره سماع غناء الطيور ورنين المعادن وصفير الرّياح وصوت الموسيقى ، وهو وحده الذي يستشعر الرائحة العبقة وكأنه يستشعر كينونة إلهية ، وهو وحده الذي يحس لذة لا تنتهي بمجرد أن يلمس يد «رفيقته الساحرة مداعباً إياها مداعبات خفيفة» . اذن فالإنسان ليس إنساناً إلا لأنه مختلف عن الحيوان ذي الحس المحدد ، إنه حس مطلق ، لأن كل الأشياء المحسوسة ـ وليس هذا الشيء أو ذاك ـ العالم واللانهائية لذاتها الجمالية موضوع حواسه وأحاسيسه [17] .

ويبين فيورباخ في عبارات هامة في مقالته «في بداية الفلسفة» أهمية الحواس بالنسبة للذات العارفة أو بعبارة أدق بالنسبة لوجود الإنسان ككل . وهو يبين أن فقد حاسة من الحواس أو عدم استخدامها يعني نقص في الكيان

---

15 ـ هنري ارفون : فيورباخ ص 27 .

16- K. löwth, P. 76

17 ـ فيورباخ «ضد ثنائية الروح والجسد» نقلاً عن ارفون ص 100.

الوجودي للإنسان ، فالذات الإنسانية إذن حية في وجودها ومعرفتها يقول فيورباخ : ألا تشعر بأن ذاتك لا وجود لها إلا بالمعنى الفيزيقي ؟ وأنك إذا أغمضت عينيك وعطلت حواسك كلها : سمعك وأذنك وعينك ، فإنك ستصرخ حينئذ في ألم عظيم آلاف المرات يومياً قائلاً : «آه . . لو استطعت فقط أن أسترد حواسي وسيكون في هذا اعتراف وتصريح بأن الحواس تنتمي فعلاً إلى ذاتك وانك أنت نفسك بها ، وليس جسدك فقط ، انك سوف تصبح معقداً تعساً بدون الحواس ، أو إذا كانت حواسك غير كاملة ولا قيمة لك بدون «الاجو» التجريبية ؟ ان «الاجو» جسدية وحسية وعينيةCorparal «[18] .

2 ـ وظائف الحواس وموضوعاتها :

تقوم الفلسفة الجديدة (الحسية) على الحس والحواس كما يتحدد الإنسان نفسه في وجوده ككائن حي على الحواس . وكذلك علاقته بالعالم وبالآخرين تتم عن طريق التواصل والإدراك الحسي . تتحدد فلسفة فيورباخ ويتمايز موقفها من غيرها من فلسفات بالحسية . ويوضح فيورباخ ذلك بقوله : إنني أختلف مع هؤلاء الفلاسفة الذين يقتلعون عيونهم من محاجرها حتى يتمكنوا من الحصول على رؤية أفضل يصفونها بأنها عقلية . ذلك لأنني أحتاج إلى الحواس لتكوين أفكاري وخاصة حاسة الرؤية . وقد بنيت أفكاري على أسس مادية لا تعرف إلا من خلال نشاط الحواس . انني لا أستمد الأشياء من الأفكار ولكن الأفكار من الأشياء وأعتقد أن هذا فقط هو الموضوع الذي له وجود خارج المخ .[19]

والإدراك العالم الخارجي ليس سوى الحواس الإنسانية . فللحواس وظيفة إدراكية أساسية وتتحدد موضوعات الإدراك من خلال وسائلها الحسية ويحدد فيورباخ علاقة نوعية الموضوعات المختلفة بالحاسة التي ترتبط بها . ويفيض في

18- Feuerbach: On the Beginning of philosophy, P.

19- Feuerbach: The Essence of christionity, P. XXXIV

الحديث عن العين (حاسة الإبصار) ووظيفتها وموضوعها وكذلك الأذن (وحاسة السمع) وما يرتبط بها من موضوعات تختلف عن حاسة العين .

تقوم المعرفة الفلسفية على أساس الرؤية ومن هنا أهمية العين بالنسبة للفيلسوف . فيطالب فيورباخ أن يكون للفيلسوف عين دقيقة ترى أدق الأشياء كعين عالم التشريح الشهير كوفيير Cuvier . ويكتب إلى كريستيان كاب في 1840 يقول : «من الشظية نستطيع أن نتعرف على هيكل الكل ولكن يجب أن تبدأ بالشظية» فالعين وسيلتنا لإدراك كافة موضوعات عالمنا الأرضي ، كما يتضح من تعليق فيورباخ على كتابات مارتن لوثر حين يقول : «لقد تمسك آدم بالأشياء المرئية Vicibilia بينما يراها القديس بولس فانية . والمسيح او آدم الجديد هو الذي يصعد بك نحو السماء إلى عالم الأشياء غير المحسوسة أما آدم القديم «الإنسان» فإنه يصطحبك إلى الأرض حيث المحسوسات . ويفرق فيورباخ بين وظائف الحواس المختلفة للإنسان محدداً لكل منها مجالاً خاصاً ، فالعينان موجهان للعلم والأذنان للدين»[20]

يرى فيورباخ أنه لو كان للإنسان كل الحواس وبدون أذنين فإنه لن يكون له دين . لأن كل هذه الحواس والجوارح تختص بالتمييز فيما بين الأشياء ، أما حاسة السمع فقط فهي الوحيدة التي تعرف طريقها إلى الروح[21] ، فالمعرفة الدينية سمعية ومن هذا التحليل يظهر صدق التسمية الإسلامي التي تطلق على الاتجاه الديني اسم «الطريق السمعي» . فالدين يعتمد على السمع وبالتالي فالديانة المسيحية التي تقوم على الكلمة تعتمد على الأذن أي على حاسة السمع ، يقول لوثر ان الإيمان ينبعث من الاستماع إلى مواعظ الرب . وفي موضع آخر قال ان الكنيسة لا تحتاج منا سوى «الانصات» أي أن نسمع»[22] .

20- Feuerbach: The Essence of faith According M. luther P. 122

21- Ibid., P. 123

22- Feuerbach: Lecturs... P. 28

تظهر النزعة الحسية التي تطبع فلسفة فيورباخ كلها واضحة في الدين حيث يقوم تحليله الأساس على الإدراك الحسي ، وقد بين فوجل Vogel في مقدمة ترجمته لـ «مبادىء فلسفة المستقبل» ان المحور الذي تقوم عليه فلسفة فيورباخ كلها يظهر في انتقاده للدين وتأنيسه للإله أكثر من أي موضوع آخر[23] . وقد بين ذلك فيورباخ بالفعل في مقدمة «ماهية المسيحية» حين يقول : «فيما يتعلق بتحليلي للمقدسات ـ وخاصة ما هو معروض في الجزء الثامن من الكتاب ـ فإنني أبدأ بالملاحظة وعن طريق أمثلة محسوسة واضحة المعنى أتخذ من الحواس برهاناً يشهد على حقيقة تحليلي لأفكاري»[24] .

ونلاحظ في الفن أيضاً ذلك الارتباط بين الحواس وموضوعاتها : بين الأذن والموسيقى ، والعين والفنون التشكيلية ، والأخيرة قد أفادت من نزعة فيورباخ الحسية الذي يقول في الفقرة (39) من «مبادىء فلسفة المستقبل» : «الفلسفة القديمة قصرت الحواس على ميدان الظواهر المحدودة ، إلا أنها وهذا يناقض قضيتها ، جعلت المطلق «الإلهي» موضوع الفن (في الآداب والفنون الجميلة) وهو موضوع للبصر والسمع واللمس . ومن هنا ليس المحدود ، وليس الظواهر فقط هي موضوع الحواس بل أيضاً الجوهر الحق والإلهي ، الحواس هي اذن،ان الفن يمثل الحقيقة في الشكل المحسوس ، أي أن الفن يمثل حقيقة المحسوس»[25] .

ويشير بليخانوف Plekenov إلى المفهوم الحسي الفيورباخي مطبقاً في مجال الفن في قوله : «لدى الكثير من أتباع النزعة التأثيرية أو الانطباعية في الفن كان تصوير المناظر الطبيعية أمراً مناسباً ذلك لأنهم كانوا قادرين على توصيل تأثيرات الضوء المتنوعة ، وقد أوضح فيورباخ ذلك عندما قال : Die Enangelien der Sinne im Zusammenhang lesen heisst denken (قراءة حقيقة الحواس بترابط

23- Vogel., P. 13

24- Feuerbach: The Essence of christianty, p. xl.

25- Feuerbach: Principles... V. P. 55, Z.H. P. 228

منطقي هو التفكير) ويضيف بليخانوف ان علينا أن نتذكر أن فيورباخ يعني بالحواس Senses أو الاحساس Sensibilit كل شيء يتعلق بالحس ، ويمكن أن يقال أن التأثر بين لا ولن يستطيعوا أن يقرأوا حقيقة الحواس وذلك هو مبدأهم الذي أدى فيما بعد إلى انحطاط مدرستهم[26] بسبب عدم قراءة الطبيعة بالعين .

ويقارن فيورباخ بين العين والأذن ، فمن يرى بالعين أفضل مما يسمعون بالأذن ، لأن العين يعتمد عليها في المعرفة أكثر من الأذن وما نراه أكثر يقيناً مما نسمع . وعلى هذا يجب الانتقال من السمع إلى الأبصار ، وتلك مهمة فلسفة الدين . يقول فيورباخ : «في الدين علم العقل الإنساني لا نجد أنفسنا في الفراغ ولا في الجنة، إنما هنا على الأرض في عالم الحقيقة . نرى الأشياء في الخيال بدلاً من رؤيتها في ضوء الشمس الحقيقية ومن هنا لا أفضل شيئاً أكثر من أن أفتح عيني وأوجه نظري من الداخل إلى الخارج لأغير الموضوع من الخيال الى الحقيقة»[27] .

إن الفلسفة الجديدة تقوم على حقيقة الإحساس ، الإحساس الذي يملأ القلب والفهم ، تقوم على حقيقة الحب . والفلسفة الجديدة في علاقتها بالأساس الذي تقوم عليه ليست إلا ماهية الإحساس التي ارتفعت الى مستوى الوعي (العقل) أنها تؤكد العقل والعقل وحده الذي يعترف به كل إنسان واقعي من كل قلبه ، انها القلب الذي ارتفع الى مستوى الفهم ، والقلب لا يريد موضوعات مجردة ميتافيزيقية كانت أو لاهوتية ، انه يريد موضوعات وماهيات واقعية حسية[28] .

وينتقد شترنر حسية فيورباخ في «الأوحد وصفاته» قائلاً : «من الطبيعي أن فيورباخ لا يتوصل إلا الى البرهنة عن تلك القضية القائلة بأنني في كل شيء

26- G. Plekhanov: Art and Social life, Union of soviet sociles Republic, 1974, P. 57

27- Feuerbach: The Essence of christianty, P. XXXIX

28- Feuerbach: Principles... V. P. 53, Z.H. P. 226

افتقر إلى الحواس وانني عاجز تماماً عن الاستغناء عن هذه الحواس. حقاً أنا لا أقدر على التفكير إن لم أكن كائناً حساساً ولكن لكي أفكر مثلما لكي أشعر أي في سبيل المجرد كما في سبيل المحسوس، احتاج بشكل خاص إلى «اناي» إلى هذا الأنا الفريد فإذا لم أكن هذا أو ذاك، إذ لم أكن هيجل على سبيل المثال، لن يكون من شأني أن أنظر إلى العالم كما أنظر اليه بالفعل، ولن أستخلص فيه المنظومة الفلسفية التي عثر عليها فيه ـ العالم ـ اناي بوصفي هيجل. صحيح سأكون ممتلكاً لحواس مثل كل الآخرين ولكني لن أستخدمها كما استخدمها بالفعل». يطالب شترنر بالخصوصية مقابل ما يراه من تجريد لدى فيورباخ[29]. ومن الطبيعي ان تحتوي الانثربولوجية الحسية على ذلك التحديد فمن يتعمق الفلسفة الجديدة لن يوجه مثل هذا النقد إلى فيورباخ الذي يقيم فلسفته على العاطفة أيضاً مثلما يقيمها على الحس.

إن العواطف عامة، والحب خاصة يتطلب الاعتماد على فلسفة قائمة على الادراك الحسي. فالعواطف تلعب دوراً هاماً قائماً على أساس متين فهي تشير إلى شيء واحد متميز، فالمرء لا يحب على وجه العموم، بل يحب شيئاً واحداً متميزاً محسوساً وليس عاماً وعلى هذا يمكننا فهم الحقيقة الواقعة لا بالادراك الحسي فقط ولكن بالعواطف أيضاً فكلمة هذا تشير إلى الشيء الواحد المتميز تكون لها قيمة مطلقة في حالتي الشعور والحب. ان سر الوجود يكشف عن كنهه عن طريق الحب فقط الذي هو بمثابة عاطفة فليس بالفكر الجامد يتسنى للإنسان التعرف على الحقيقة، ولكن يتم ذلك من خلال العواطف العميقة»[30].

ويتضح ذلك أيضاً في القضية السادسة والأربعين من «القضايا الأولية» حيث نجد وسائل التفلسف هي العقل والقلب، يقول فيورباخ: «إن أدوات الفلسفة ووسائلها الأساسية هي الرأس مصدر: النشاط والحرية واللانهائية

29 ـ هنري ارفون: فيورباخ ص 115، 116.
30 ـ الموضع السابق.

الميتافيزيقية والمثالية ، وأيضاً القلب مصدر : العاطفة والنهائية والحسية وبمصطلحات نظرية : الفكر والحدس وذلك لأن الفكر هو مطلب الرأس والحدس مطلب القلب ، الفكر هو مبدأ المدرسة والنظام والحس مبدأ الحياة ، في الحس (الحدس) أكون محدداً من قبل الموضوع في الفكر أحدد أنا الموضوع ، في الفكر أكون «أنا» في الحدس أكون «لا ـ أنا» .[31] وانطلاقاً من نفي الفكر ، انطلاقاً من التحدد السلبي من قبل الموضوع وانطلاقاً من العاطفة ، من ذلك المصدر الذي تنبع منه كل رغبة وكل مطلب ، انطلاقاً من هذا كله يولد الفكر الحقيقي والموضوعي والفلسفة الحقة الموضوعية .

يقدم فيورباخ نزعة حسية شعورية تذكرنا بفلسفة الحياة والشعور من جهة وبفلسفة الإنسان العادي والإدراك الفطري من جهة اخرى . انها فلسفة الإنسان به ، وله . فالمفكر هنا هو الإنسان وموضوع التفكير نفسه هو أيضاً الإنسان «لكي تتفلسف ينبغي ألا تفصل الفيلسوف فيك عن الإنسان بل أن تكون إنساناً يفكر ، لا تفكر بوصفك مفكراً ، أي ضمن امكانية منتزعة من كلية الكائن البشري الحقيقي ومعزولة لذاتها ، فكر بوصفك كائناً حسياً ، معرضاً لأمواج محيط العالم القادرة على احيائك ومدك بفتوة الشباب ، لا تفكر في فراغ التجريد وكأنك مفرد معزول وكأنك ملك مطلق ، وكأنك إله لا مبال منفى خارج العالم ، فكر هكذا فيمكنك أن تضمن لأفكارك أن تكون وحدة للفكر والوجود ، هكذا يتحدث فيورباخ في «مبادىء فلسفة المستقبل» حيث نجده في نفس المبدأ يضيف : «لا يكون العالم مفتوحاً على مصراعيه إلا إزاء عقل متفتح ، والحواس وحدها هي نوافذ العقل ، أما كون الفكر معزولاً لذاته منغلقاً على ذاته ، الفكر دون حواس ، دون الإنسان ، الفكر خارج الإنسان هو تلك الذات المطلقة التي لا يمكنها ولا ينبغي عليها أن تكون موضوع طرف ثالث والتي لهذا السبب نفسه لايمكنها أن تعثر على وسيلة تمكنها من ملامسة الموضوع والوجود ، وستكون عاجزة عجز رأس فصلت عن جذعها ، ولم تعد

31- Feuerbach: Preliminary... P. 164

قادرة علي العثور على موضوع لها ، لأنها ستكون مفتقرة إلى الوسائل والأعضاء القادرة على التأمل والتلقي[32] .

وإذا كان الإنسان ككل هو الذي يقوم بعملية المعرفة أو التفتح على العالم . فهو أيضاً موضوع المعرفة ، ليست الأشياء الخارجية وحدها موضوع الحواس ، فالإنسان لا يُعْطَى لذاته إلا بواسطة الحواس ، فهو موضوع لذاته بوصفه موضوعاً للحواس ، فتماثل الذات والموضوع الذي ليس سوى فكر مجرد في وعي الذات ، لا يصبح حقيقة وواقعاً إلا في التأمل الحسي للإنسان إزاء الإنسان . أننا لا نحس بالاتصال فقط بالحجارة والخشب واللحم والعظم بل نحس بالاتصال أيضاً بالمشاعر حين نضغط على أيدي أو شفاه كائن محسوس ، والآذان لا تجعلنا نستشعر فقط همس المياه وحفيف الأوراق ، بل كذلك صوت الروح والحب والحكمة . نحن لا نرى فقط سطح المياه العاكس ولا الأطياف الملونة ، بل نحن ننظر أيضاً في عمق نظرة الإنسان ، اذن ليس الخارج وحده هو موضوع الحواس بل الداخل أيضاً ، ليس الجسد وحده بل الروح ايضاً ، ليس الشيء وحده بل الأنا أيضاً . ولهذا يصبح كل شيء قابلاً لادراك الحواس له على الأقل بالوساطة ان لم يكن بشكل مباشر ، وبالحواس المدربة إن لم يكن بالحواس العادية وبأعين الفيلسوف إن لم يكن بأعين عالم التشريح أو الكيميائي ـ وعلى هذا النحو يكون من حق التجريبية أن تجد أصل أفكارنا في الحواس،كل ما في الأمر أن هذه التجريبية تنسى فقط أن أهم موضوعات الحواس البشرية وأكثرها جوهرية إنما هو الإنسان نفسه ، وهي تنسى أن في هذه النظرة وحدها التي يتسلل الإنسان عبرها داخل الإنسان يسطع نور الوعي والإدراك[33] .

وعلى هذا النحو تكون المثالية محقة في بحثها عن أصل الأفكار في داخل الإنسان ولكنها تخطىء حين ترغب في قصرها على الإنسان معزولاً على شكل

32- Feuerbach: Principles... V. P. 68, Z.H. 241

33- Ibid., P. V. P. 231, Z.H. P. 58.

كائن موجود لذاته ، على شكل روح ، أي حين ترغب في تحويل الإنسان من الأنا الخاص إلى الأنت المعطى للحواس . . وفقط عبر التواصل ، عبر اتصال الإنسان بالإنسان تولد الأفكار : فليس الإنسان بمفرده [الفرد] هو من يتوصل الى المفاهيم وإلى العقل بصورة عامة بل الفردان معاً ، فلكي يولد الإنسان ينبغي ان يكون هناك كائنان بشريان : الإنسان الروحي والإنسان الجسدي ، وتضافر الإنسان مع الإنسان هو مبدأ ومعيار الحقيقة الكونية ، بل وحتى يقيني من وجود الأشياء الخارجية عني ، يمر بالنسبة لي عبر يقيني من وجود إنسان آخر خارجاً عني . انني أشك فيما أراه بمفردي ، وعلى يقين فقط مما يراه الآخر معي[34] .

إن عملية اكتشاف العالم الحقيقي عند فيورباخ هي مهمة تقوم بها الحواس ، ولكن سيكون من الخطأ - كما يرى ارفون - الاعتقاد بأن فيورباخ يتوقف عند النتائج التي يتوقف عندها المذهب التجريبي ، لأنه بدلاً من أن ينغلق على نفسه في وضعية ضيقة الأفق يجهد ليعطي الحواس أبعاداً قادرة على احتواء الآفاق الإنسانية الرحبة . وعلى هذا نتبين في «الحسية» الفيورباخية ثلاث درجات متعاقبة هي : التلقي ، الحس ، الحب .

التلقي مباشر وفوري ، وهو جوهري لأن الوجود الذي يتم إدراكه «أي حقيقة الوجود الملموس» هو وحده الذي لا يمكن النزاع حوله ، ومع هذا فليس التلقي سوى اقتراب أولي وسطحي . أما الحس فهو الذي يعطيه عمقاً فإذا كان التلقي يسمح لنا بالتواصل مع خارج (مظهر) الكائنات ، فإن أهمية الحس تكمن في كونه يوحدنا مع داخل الكائنات وعلى هذا النحو يغتني البصر الذي هو مادي صرف باكتشاف العقل والمشاعر .

وفي الحب يصل الحس إلى درجة كمال هي الأكثر سمواً ، فالدليل الحقيقي على الوجود يظهر حين يقيم الحب العلاقات بين الذات والموضوع «الحب عاطفة وليس سوى العاطفة رمز للوجود» ففي المشاعر ، بل في المشاعر

34- Ibid., P.V. PP. 59 Z.H. PP. 291-232

الأكثر عمومية توجد الحقائق الأكثر عمقاً والأكثر علواً . وعلى هذا النحو يكون الحب الدليل الانطولوجي الحقيقي على وجود الموضوع خارج أدمغتنا وليس ثمة دليل آخر على الوجود سوى الحب والحس بشكل عام .

إن الحب يمثل ذروة الحسية الفيورباخية ، الحب يؤدي إلى الانتقال نحو الآخر وهذا الآخر (فرد من الجنس الآخر) فالأنا الحقيقي ليس شيئاً لا جنس له ، فهو إما ذكر أو أنثى ، (بمعنى انه كائن حي يتكامل مع كائن آخر) . وحتى الآن لم تنظر الفلسفة بعين الاعتبار الى تلك الفوارق بين الجنسين . ومع هذا فإن وجودي وكياني كله يعكسه نوعي كرجل أو كامرأة . فمعرفتي بنوعي تجعلني أقر بوجود كائن آخر مختلف عني ومتكامل معي في آن معاً ، ويساهم في تحديدي . إذن فلست كائناً مستقلاً بل أنا بطبيعتي كائن مرتبط بكائن آخر . وبالتالي يكون المبدأ الحقيقي للوجود والفكر هو اتحاد «الأنا» و«الأنت»[35] .

يسعى فيورباخ للحصول على معرفة بالإنسان والطبيعة ومن هنا تأكيده على كونه «كائن مادي محسوس وحقيقي ، وان جسمي كله هو «الأنا» فيّ ، هو كياني ذاته ، وأنه حيث توجد المحسوسات تنتهي كل الشكوك والصراعات ، إن جوهر المعرفة هو المحسوس ، أو المعرفة المباشرة الحسية التي تتم بين الإنسان والعالم ، الإنسان والآخر . فالشيء الحقيقي يعطى لي عندما يكون هناك آخر يعطي لي هذا الشيء ، عندما يجد نشاطي حدوده وقيوده من وجهة النظر الفلسفية عند بداية كائن آخر . وفكرة الشيء في الأصل ليست سوى فكرة «أنا» أخرى وهكذا يفكر الإنسان في طفولته في كل الأشياء على أنها كائنات تتصرف بحرية . وفكرة الشيء بصفة عامة تأتي من فكرة الأنت التي أصبحت شيئاً ، وهذه هي العقبة الاولى التي تعثرت فيها خطى كبرياء المثالية ، ولكنها في نفس الوقت الرباط الذي يربط بيني وبين العالم . وكما يؤكد كامنكا ان مغزى

---

35 ـ هنري ارفون : فيورباخ ص 31 .

الحواس بالنسبة لفيورباخ هو أنها تزود المعرفة بالمادة (المحتوى) والأساس الذي تستقر عليه معاملات الإنسان[36] .

ولا تقوم فلسفة فيورباخ ـ على العكس من كل اتجاهات الفلسفة المثالية ـ على «جوهر» اسبينوزا ، أو «أنا» كانط وفشته ، ولا «الهوية المطلقة» عند شيلنج ولا «العقل المطلق» عند هيجل ، وباختصار ليس أي كيان مجرد أو نظري وإنما مبدؤها هو الوجود الحقيقي للإنسان ، مبدؤها يمثل أعلى درجة من الايجابية والواقعية . إن فلسفة فيورباخ ـ صاحب النزعة الحسية ـ على العكس من مثالية كانط . الصورية المجردة تبدأ من وجود الإنسان كله وليس من عقله المجرد فقط ، فهو يدخل مع الإحساس كل المشاعر والعواطف ، ولم يكتف بالتدليل على دور السمع والبصر وأركان الحس الأخرى في معرفة العالم الخارجي بل أشار إلى القيمة المعرفية لمجمل حياة الإنسان العاطفية ونشاطه الشعوري . ومن هنا فإن بداية الفلسفة «ليست هي الله ولا المطلق أو الفكرة ، إن بداية الفلسفة هي المحدود المتناهي الواقعي»[37] .

وعلى ذلك فإن فلسفة هيجل وفلسفة كانط يجب إدانتهما من اللاهوت إذ أنهما قد حللا الكيان الإلهي الذي انفصل عن الإنسان تحليلاً عقلياً وفكرياً ، كما أنهما في نفس الوقت فصلا الجوهر فصلاً تاماً عن المادة وعن الوجود الحسي وعن العالم وعن الإنسان . ولم يكتف فيورباخ بنقد هيجل ، بل أفاض في نقد كانط والمثالية الالمانية عند شيلنج Schelling (1775 ـ 1854) وفشته Fichte (1762 ـ 1814) . وقد تحدثنا فيما سبق عن نقد فيورباخ لهيجل ، وعلى ذلك فإن تأسيس الفلسفة الجديدة ، فلسفة المستقبل التي تقوم على الإحساس يقتضي من فيورباخ أن يواجه فلسفة كانط .

إن المثالية الكانطية تقوم حيث تخضع الأشياء للذهن وحيث يتوقف الذهن عن متابعة الأشياء . وفي الفقرة (22) من «قضايا أولية . . » إشارة الى

36- Kamenka, P. 88

37- Feuerbach: Preliminary... P. 190

قول كانط : «إذا كنا نعتبر موضوعات الحواس ظواهر محضة فإننا نعترف بأن لها أساساً هو «الشيء» في ذاته» . رغم أننا لا نعرف طبيعته بل ظاهره فقط لذا فإن العقل لا يقبض على الظواهر فقط ، بل يعترف أيضاً بوجود الأشياء في ذاتها ، وعلى هذا نستطيع القول بأن تمثيل كائنات كهذه هي أساس الظواهر وبالتالي فهي كائنات محض للعقل[38] .

وبعد ان يورد فيورباخ النص السابق يبين ان موضوعات الحواس وموضوعات التجربة ليست سوى ظواهر محضة غير حقيقية بالنسبة للعقل ؛ لا ترضي العقل ولا تستجيب لجوهره وبالتالي فإن العقل في جوهره ليس محدوداً بالحس ولا لما يأخذ الأشياء المحسوسة على أنها ظواهر بل على أنها الحقيقة المحضة ، ومع ذلك فإن كائنات العقل يراد لها ان تكون موضوعات حقيقية للعقل ، وعلى ذلك فإن فلسفة كانط تناقض بين الذات والموضوع ، بين الجوهر والوجود . فالجوهر الذي يعزى إلى الذهن والوجود إلى الإحساسات ، ان الوجود المفتقر إلى الجوهر - اي وجود الظواهر بدون واقع موضوعي - ليس سوى مجرد ظاهرة (الأشياء المحسوسة) بينما وجود الجوهر دون وجود الفكر (الجواهر الذهنية) فإنها تعقل لكنها تفتقر إلى الوجود - على الأقل بالنسبة لنا - والموضوعية ، انها أشياء في ذاتها ، حقيقية ولكنها ليست أشياء واقعية .

ان فيورباخ لا ينتقد كانط لأنه يفترض الاشياء في ذاتها بل لأنه يسلم لها بالواقعية (الواقعية الموضوعية) في حين ان فيورباخ ينظر اليها على انها مجرد فكرة ذهنية غير مزودة بالوجود . اي غير موجودة وجوداً فعلياً . وقد تابع تلاميذ فيورباخ «البرخت رو» و «تشرنشفسكي» نقده لكانط مما جعل البعض يرى ان كل مدرسة فيورباخ قد استدارت عن كانط الى الرفض التام لكل مثالية ولا ادرية[39] .

38- Ibid., P. 190

39- leinin: Ibid., PP. 365- 367

ان العالم في ذاته موجود بدوننا وفلسفة فيورباخ تسلم بأن «الأشياء في ذاتها» موجودة خارج ذهننا وبالتالي فإن ما يسميه فيورباخ «الشيء في ذاته» هو النقيض المباشر لما يسميه كانط بالشيء في ذاته ، ومن هنا فهو يتهم الاخير بالتسليم بالشيء في ذاته باعتباره «تجريداً بلا واقعية» بينما هو عنده «تجريد مع واقعية» يعني عالماً موجوداً خارج ذواتنا قابلاً للمعرفة تماماً وغير مختلف اطلاقاً عن المبدأ الظاهر .

ويرتبط نقد فيورباخ لكانط بنقده للمثالية الالمانية : فشته الذي يعد في نظر فيورباخ «مسيح العقل النظري»[40] وشيلنج الذي بدأ بمحاولة اتخاذ طريقاً غير مثالي بمحاولة ادراك الوجود الخاص بالطبيعة على أنه حقيقة أولية ومستقلة منطقياً ولا تستمد من وجود الوعي أو من الذات المفكرة . ومع أن شيلنج وهو يحاول أن يتغلب على المثالية الذاتية كان بعيداً جداً عن التحرر منها . ففي محاولة ربط الطبيعة بالذات ، فهم الطبيعة على أنها ذات أخرى فطبيعته ليست طبيعة العلم ، ليست طبيعة إدراك الحواس ، ولكن تركيبة من الخيال : فهو يرى الطبيعة على أنها شكل مرئي خيالي مثل الأشباح في الحلم . ويسلم فيورباخ بأن شيلنج كان حلقة هامة بين فشته وهيجل . فعندما يبدأ هيجل بالمطلق فإن مطلقه ذو مضمون ايجابي ، فكرة الموضوعية التي توضع مقابل ذاتية الفلسفة الكانطية الفشتية ، وفلسفة شيلنج بعيدة عن كونها فلسفة المطلق الذي أخذ بها مؤيديها فقد كانت مثالية ذاتية لكن بنغمة مختلفة .

ويميز فيورباخ بين فلسفة شيلنج وهيجل فيهما ضدان ، هيجل ، يمثل المبدأ الذكري أو الرجولي : الاستقلال والفاعلية أو الذاتية ، المبدأ الثاني ، شيلنج يمثل المبدأ المؤنث : التلقي الانفعالية حيث استلهم أولاً فشته ثم افلاطون واسبنيوزا وأخيراً بوهمه ، أي المبدأ المادي . وبينما هيجل ينقصه الحدس فإن شيلنج تنقصه قوة الفكر والتحديد ، شيلنج لا يفكر إلا في الكلي وما ان يأتي

40- Feuerbach: Ibid., P 165

الشيء الجزئي الخاص والمحدد حتى يسقط في الخيال ، وعنده العقلانية ليست سوى قناع واللا عقلانية حقيقة ، وبينما هيجل لا يبلغ سوى وجود ، وواقع مجرد يناقض المبدأ اللا عقلي . فإن شيلنج لا يبلغ سوى وجود صوفي وخيالي يناقض المبدأ العقلي . هيجل يستعيض عن نقص واقعيته بقاموس من كلمات حسية جافة ، شيلنج بأقوال جميلة ، هيجل يعبر عن غير المألوف بطريقة مألوفة ، هيجل يحول الأشياء إلى افكار خالصة ، وهو [شلنج] يحول الأفكار الخالصة إلى أشياء ، هيجل يخادع الأذهان التي تفكر بينما يخادع شيلنج الأذهان التي لاتفكر . فلسفة الواقع كما ندركها في الحلم هذا هو شيلنج وكما ندركها في المنطق هيجل . شيلنج ينفي الفكر المجرد في الخيال هيجل ينفيه في الفكر المجرد . وكتحقيق للفلسفة القديمة نجد هيجل هو البداية السلبية للفلسفة الجديدة وشيلنج هو الفلسفة القديمة التي تتصور انها فلسفة الواقع الجديد»[41] .

وحين ينتقد فيورباخ المثالية فإنه يوضح طبيعتها الأساسية بالفقرة التالية من فشته : «انت تفترض أن الأشياء واقعية وأنها موجودة خارج ذاتك لسبب وحيد هو أنك تراها وتسمعها وتلمسها ولكن البصر واللمس والسمع ليست سوى إحساسات . أنت لا تدرك الأشياء بل تدرك إحساساتك فقط» . ويرد فيورباخ على ذلك بأن الكائن البشري ليسى أنا مجردة بل رجل وامرأة وان مسألة ما إذا كان العالم احساساً يمكن أن يقارن بهذه المسألة : هل الرجل والمرأة احساس ام أن علاقتنا في الحياة العملية تبرهن على عكس ذلك ؟ ذلك هو العيب الأساس في المثالية أنها تسأل وترد على مسألة الموضوعية والذاتية وواقعية أو عدم واقعية العالم من وجهة نظر النظرية وحدها . مع ان المثاليين أنفسهم يسلمون في الحياة العملية بواقع «الأنا» وواقع «الأنت» بالنسبة للمثاليين تصلح وجهة النظر هذه للحياة العملية فقط وليس التأمل .

41- Feuerbach: Principles... V.P. 66, Z.H. PP 239-240

3 ـ الحس والفلسفة والعلم :

النقد الذي وجهه فيورباخ للمثالية المجردة وتأكيده على الحس مقابل التجريدات المنطقية جعله يعقد عقداً جديداً يربط فيه بين الفلسفة والعلم الطبيعي بدلاً من الربط التقليدي بينها وبين اللاهوت ويأتي بالعلوم الطبيعية إلى المقدمة لتكون أساس الفلسفة . فهو يتحدث في كتابات عديدة عن فلسفته صابغاً اياها بصبغة علمية وما يطلق عليه القوانين الميتافيزيقية ليس لها صلاحية إلا إذا ثبت أنها قوانين العلم الطبيعي . أما من يخرج بعيداً عن عالم العلم ويستخدم مناهج لا تتفق مع مجموعة المناهج التي أثبتت نجاحها في العلوم الطبيعية فهو يزج بنفسه في عالم الغموض ويتوه بين سحابات اللبس اللغوي التي يموج بها عالم الفلسفة التقليدي .

وقد كان فيورباخ على دراية بأن الطريق الجديد يجب أن تتصدره الأساليب العلمية لا الخيالية ولا المنطقية وكان يفخر بوجهة نظره غير المتزمته أمام كثير من الذين أساءوا فهمه وقد عبر عن شكواه لبولين Bolin بقوله : «انهم حتى الآن لا يعرفون أنه ليس لدى فلسفة سوى تلك الفلسفة التي لا يمكن للإنسان أن يتخلى عنها دون أن يفقد إنسانيته ، كما أنهم لا يعرفون ان هذه الفلسفة ليس لها علاقة مشتركة مع الفكر الفلسفي التقليدي بما في ذلك فكر كانط ولا يعرفون أن أساس هذه الفلسفة هو العلم الطبيعي[42] .

وتعتبر بداية الفلسفة هي بداية المعرفة عموماً وهي ليست بداية الفلسفة على أنها شكل خاص من المعرفة متميز عن العلوم التجريبية ويؤكد التاريخ نفسه ذلك فالفلسفة أم العلوم . وقد كان الفلاسفة الأوائل علماء في العصور القديمة مثلما الأمر في العصور الحديثة . ومن هنا فإن مهمة الفلسفة ليست تمييز مجالها عن العلوم الطبيعية ولكن ان تستبقي علاقاتها الوثيقة بها وان تدرك ان «النشاط التجريبي» هو أيضاً «نشاط فلسفي» وان الابصار هو أيضاً فكر وان

42- Kamenka, P. 94

اعضاء الحس هي أعضاء الفلسفة وإنه يجب ان يتفلسف تحت إرشاد الحواس[43] .

نلتقي بهذه الافكار كثيراً من «القضايا الأولية . . » فالفلسفة هي إدراك ما هو كائن والتفكير في الأشياء والكائنات وادراكها كما هي يعد القانون الأعلى والشكل الأسمى للفلسفة[44] . «والفلسفة يجب أن تربط نفسها بالعلم الطبيعي كما يجب أن يرتبط العلم الطبيعي بالفلسفة وهذه الرابطة المبنية على الحاجة المتبادلة وعلى الضرورة الداخلية سوف تكون أكثر دواماً ونجاحاً وصدقاً من الزواج غير المتكافىء بين الفلسفة واللاهوت»[45] .

والفلسفة عند فيورباخ لا تصل الى الحقيقة في النهاية بل تبدأ بها ، وهذا هو المجرى الطبيعي والملائم الذي اخذته الفلسفة ، ويتطلب الانتقال من الإدراك الطبيعي إلى الفلسفة ضرورة بينما الإنتقال من الفلسفة إلى الإدراك التجريبي رفاهية . فالفلسفة التي تبدأ بالتجريبي تظل شباباً على الدوام ، بينما الفلسفة التي تختتم بالتجريبي فإنها تصبح أخيراً عاجزة متداعية وتمل الحياة وذلك لأننا اذا بدأنا بالحقيقة وظللنا داخلها فإننا لن نتوقف أبداً على أن نحتاج إلى الفلسفة لأن الإدراك التجريبي يتركنا في المنتصف والفلسفة التي تختتم بالتجريبية ستكون على هذا محدودة بينما التي تبدأ بها ستكون غير محدودة .

4 ـ النزعة الحسية المعرفية :

وتظهر المعرفة لدى فيورباخ كنشاط عملي وكتأثير مشترك بين الإنسان وما يحيط به ، فهي نشاط يستوعب كيان الإنسان كله وليس حواسه فقط ، عقله ادراكه ، وإنما اهواؤه ، رغباته ، مخاوفه ، آماله . ويبين فيورباخ ـ وان كان لم يقدم ابستمولوجيته في صياغة نسقية مثل أصحاب نظرية المعرفة ـ كيف

43- Feuerbach: S.W. II, P 207 . نقلاً عن كامنكا

44- Feuerbach: Preliminory... P.

45- Ibid., P.

تتأتى المعرفة؟ ما هو معنى ان يعرف الإنسان ؟ فالمعرفة عنده ليست المشاعر أو الفهم ، وإنما كيان الإنسان كله . وعلى الرغم ان فيورباخ لم يطور هذا الجانب من فلسفته ـ كما يرى بعض المفسرين والشراح ـ الإ أننا يمكن ان نعتبر نزعته الحسية احدى إسهاماته في نظرية المعرفة . فقد أوضح بعض النقاط الهامة بتأكيده على النزعة الحسية ووسائل المعرفة ، تلك التي أثارت بعض المناقشات والتفسيرات التي سوف نشير اليها لنلقي الضوء على جهد فيورباخ ويوضح نزعته الحسية المتعلقة بمضمون المعرفة وطبيعة العارف والعلاقة بينهما وحقيقة المعرفة وغيرها من المسائل .

يوسع سيدني هوك مفهوم المعرفة ومنهجها ليجعلها شاملة كل فلسفة فيورباخ الانثربولوجية . وهو يحاول وصف فلسفة فيورباخ ومنهجه ، إلا أن ذلك صعب من خلال مفاهيم الفلسفة التقليدية- ويدلي برأي هام للغاية ، لأنه يرى ان «لجوء فيورباخ للعلم ليس له أهمية» لأن فيورباخ يسعى إلى تأكيد أهمية حياة الإنسان الشعورية والعاطفية في المجال الإدراكي والقول بناء على ذلك أن «منهج فيورباخ بالمعنى الأوسع هو منهج انثربولوجي»[46]

ويمكن قبول هذا التفسير الذي يقدمه هوك إذا تبينا الفارق بين كل من الموضوع والمنهج فالانثربولوجيا هي الموضوع الأساس لاهتمامات فيورباخ الفلسفية ، أما المنهج الذي تناول به هذا الموضوع فقد أشار إليه فيورباخ نفسه على أنه حسي تجريبي وهو ما أطلق عليه هوك اسم «المنهج النقدي التكويني» مما يجعلنا نؤكد أن «أساس منهج فيورباخ الإدراكي ليس الانثربولوجيا الفلسفية ولكن التجريبية او الموقف العلمي . فالتجربة الحسية ، التجربة الحسية الإنسانية وليس المنطق أو العقل هي المعيار الوحيد المتاح للإنسان ، ويمكن ان نمضي من الوجود إلى الجوهر لكن لا نستطيع أن نمضي من الجوهر إلى الوجود ، والمبدأ الأول للمنهج الفلسفي هو ان كل القضايا الفلسفية يجب ان يكون لها أصل ومضمون حقيقي في التجربة الحسية»[47]

46- S. Hock, P. 225

47- Ibid., P. 225

والتفسير الثاني يقدمه كامنكا الذي فرضت عليه معالجته لفلسفة فيورباخ ان يتناولها حسب موضوعاتها كل على حدة ومن لم يعالج تلك الفلسفة حسب تطورها التاريخي ، وبهذا سقط في الخلط والتناقض في الفهم وقدم لنا تصوراً مضطرباً غير واضح ، يظهر ذلك في عرضه أولاً للتصور الناجح لفلسفة فيورباخ في الطبيعة ونزعته الحسية مع أنها لم تتضح الا بعد نقده لفلسفة هيجل وكما ظهرت في «ماهية المسيحية» و«قضايا أولية» و«مبادىء فلسفة المستقبل» ثم تناول كامنكا في نفس الوقت المرحلة المثالية السابقة حيث انتقد فيورباخ التجريبية : باخمان ودروجس دون ان يعي - كامنكا - الاختلاف بين طبيعة نظرية المعرفة في كل مرحلة من هاتين . الا اننا لو بدأنا بالعكس أي بالمرحلة الهيجلية التي تبني فيها المثالية معطياً الوعي الدور الأول في اهتماماته الابستمولوجية ثم تتبع هذه بمرحلته الجديدة «فلسفة المستقبل» أي بالنزعة الحسية التجريبية ربما نكون في الاتجاه الصحيح . ففي المرحلة المثالية وبالتحديد في نقده لدورجس يظهر ان الحواس تعطينا الصور فقط وان الأشياء في ذاتها تتأتى لنا فقط من خلال الفكر .

وفي المرحلة التالية من تطوره تلك التي اتجه فيها من المثالية إلى نزعة حسية تجريبية بدأت بنقده لهيجل من أجل البدء بالمحسوس الذي يعد مصدر كل معرفة وفيها حدد فيورباخ أن كل مفهوم للمعرفة يعني ويتطلب واقعاً موضوعياً مستقلاً في وجوده عن العارف ، واننا نحصل على معرفة المضمون المادي (الشيء) من الوعي الحسي كما أننا نحصل على التصور من الفهم ونحصل على المبادىء المنطقية من العقل وذلك بقبول النسق الكانطي الهيجلي التقليدي للمعرفة . الا ان فيورباخ يرى أن هذا النظام لايمكن أن يبدأ بدون المضمون الحسي ، وأن الإدراك الحسي لايمكن تمييزه عن القدرات الأخرى إلا من خلال الإشارة إلى الواقع الموضوعي الذي تتضمنه هذه المضامين.

ويؤكد فيورباخ أننا لايمكن أن نصل إلى المضمون الحسي بادئين من المنطق أو حتى من المفاهيم وإذا لم تتوفر الصفة الموضوعية والمادية والتمييزات الكمية للإنسان فلن يستطيع أبداً أن يؤمن بها . أضف إلى ذلك أن الإدراك

الحسي يهيء له المعرفة بالموجودات الحسية الأخرى ومن ثم فإنه يعيد النظر في ذاتية ردود أفعال الآخرين ، ويمكن للإنسان أن يحتاط من الصفة الذاتية العامة للبشر كنوع ، وذلك بملاحظة ردود فعل الحيوانات (للضوء على سبيل المثال) . إلا أن فيورباخ غالباً ماكان يشير إلى مراجعة الصفة الذاتية بالمعنى الأضيق بالنسبة لعلاقة الإنسان مع غيره من البشر وهذا يعد جانباً آخر من تصميمه على «الأنا والأنت» وعلى طبيعة الإنسان لكائن نوعي وتصبح معرفته معرفة تنتمي الى كل النوع او الى كل الجنس البشري .

وهناك مواضيع في كتابات فيورباخ تدل على أنه كان يعتقد أننا نعرف الأشياء معرفة مباشرة ، أي أن موضوعات المعرفة هي الأشياء المعروفة ذاتها والقول ان فيورباخ كان يعتقد أننا نعرف الأشياءمعرفة مباشرة يعني أن لها تأثيراً عارضاً على أعضاء إدراكنا ـ حواسنا .

وقد كتب فيورباخ«ان الواقعي هو موضوع الحواس أو الحس» .

وفي مقال آخر يوضح فيورباخ مهمة العلم على أنها تتألف من خلق موضوع علمي مما هو ليس بعلم ، وانما شيء معطى لخبرة الحواس . ويبين كامنكاأن فيورباخ في نقده لمناقشة هيجل في الفينومينولوجيا لهذا الموضوع يظهر لديه خطأ اسمياً واضحاً ، بمعنى أن خبرة الحس تعطينا الجزئيات فقط التي نكونها في مجموعها ونثبتها في وعينا وذلك عن طريق المفاهيم والأسماء . ومن هنا تأتي نظرية فيورباخ التقليدية للحقيقة ان التسمية هي نشاط انساني يتحدر بواسطة النوع ، إلا ان مغزى هذه التسمية هو في نهاية الأمر ما يمكننا من أن نعثر على الأفراد والجزئيات . إن الكلمات والمفاهيم بالنسبة للوعي الحسي هي مجرد علامات تمكن هذا الوعي من الوصول إلى الشيء الفردي الذي يعد الشيء الوحيد الذي نعرفه على أنه حقيقة واقعة[49] .

48- Feuerbach: S.W. II, PP. 303- 304

49- Kamenka, P. 105

وقد تناول فيورباخ - في بعض كتاباته - ماهو مألوف للحواس على أنه رمز للواقعية وليس للواقعية ذاتها . وهذا مايسميه كافكا النظرية الفيورباخية المطورة في المعرفة «النظرية الهيروغيلفية» والتي تعني أن ماهو معروف للخبرة الحسية طبقاً لهذه النظرية ليس الموضوع أو العملية ، وهذا التأثير يمثل العلامات والتمييز ، كما يمكننا من معاملة الأشياء المعروفة . إلا أن هذا - كما يقول كافكا ايضاً - لم يتطور في أعمال فيورباخ بطريقة مرضية مقبولة . ومن ثم يمكننا القول ان اسهامه في نظرية المعرفة يكمن في الجانب النقدي ، وفي إدراكه الواعي بأننا لايمكن أن نصل من المفاهيم إلى الوقائع ، وان المثالية يمكن فقط أن تخلق عالماً وهمياً ، وان الوعي لايمكننا ان نفصله فصلاً منطقياً عن الإنسان «كحيوان عاطفي مادي»[50]

ومن الناحية الايجابية نجد فيورباخ يؤكد ان الوحدة المنطقية للحواس وطبيعة المعرفة ، أو أن المعرفة كنشاط عملي تحتوي على العلاقات والاهتمامات الطبيعية والاجتماعية ، كما رأى أنه لايمكنه أن يبدأ البحث في المعرفة بنقد وسيلة المعرفة أو البحث عن مقياس لليقين يسبق تحليل المعرفة ولكنه ينظر في العملية الواقعية للمعرفة من خلال الحواس أو من خلال الحواس وارتباطها بكيان الإنسان ككل . ولا يكتفي فيورباخ بهذه النزعة الحسية - ليس لأنها ضد العقل (لاعقلانية) غامضة ، قائمة على اساس وشعور غامضين . فقد أكد مراراً أن الأمر ليس كذلك ، فالوظيفة الحقيقية للفلسفة ليست سوى التفكير والتعبير بوضوح ودقة عن آراء معينة في اصطلاحات عقلية . وبناء على ذلك يتحتم ان يكون الفكر جزءاً متمماً لفلسفته فهو يسلم بطريقة مطلقة أن الكون يغدو واضحاً أمام العقل . ولكنه يفترض الإنسان باعتباره عقلاً ذا مسام (نوافذ) وان الحواس بمثابة تلك النوافذ ، فهو فكر يتفق مع الحواس ولا ينبذها ولا يحيد بعيداً عن الشيء المدرك بالحواس بل يتمركز حوله .

50- Ibid., PP 105- 106

ثانياً : أبعاد الإنسان الفيورباخي :

يجيء الحديث عن ابعاد الإنسان الفيورباخي بعد الحديث عن نزعة فيورباخ الحسية ـ خاصة فيما يتعلق بالمعرفة ـ ليؤكد الاتصال الوثيق بين تصوره الحسي للإنسان سواء معرفياً او انطولوجياً . والحديث عن الإنسان في فلسفة فيورباخ يطرح العديد من التساؤلات التي تفجرت حول فلسفته الإنسانية التي أثارت من التأويلات والشروح والتعليقات مايزيد كثيراً عن التي أثارتها فلسفته الطبيعية . والطبيعة هي الجوهر الذي لايتميز،والإنسان هو الجوهر الذي يتميز عن الوجود،والجوهر الذي لايتميز عن الطبيعة هو أساس الجوهر الذي يتميز فالطبيعة عنده أساس الإنسان .

وعلى ذلك يكون فهم الإنسان عند فيورباخ مرتبطاً بفلسفته في الطبيعة والتطرف في القول باختلاف احدهما عن الاخر ؛ كالقول مثلاً بأنه «مادي» في فلسفة الطبيعة و«مثالي» في مسائل الإنسان ضد فلسفة وعكس الفهم الفيورباخي في ربطهما معاً . ولكن نظراً لاختلاف الطبيعة الإنسانية عن الطبيعة الفيزيائية ، ونظراً لكثرة التأويلات حول الأولى فلعل من الخير ان نترك الفرصة لفيورباخ ليكشف لنا بنفسه في كتاباته عن حقيقة تصوره للإنسان وعن تحديده لطبيعته من خلال الوقوف على الأبعاد المختلفة للإنسان لديه وهي :

1 ـ المشاعر والجسد
2 ـ الأنا والآخر
3 ـ العاطفة والحس
4 ـ الموت والخلود

1 ـ المشاعر والجسد :

يبين فيورباخ في قضاياه لإصلاح الفلسفة أن الأصل للفلسفة هو أيضاً أصلها الموضوعي . ويؤكد ان علينا : «قبل ان نعقل «الكيف» نحسه ،

فالمشاعر والاحاسيس تسبق الفكر»[51] . ومن هنا فهو اقرب الى هوسرل E.Husserl(1938) من كانط Kant(1724 - 1804) فالمشاعر اساس الوجود ، والوجود المجرد ليس له وجود ، والموجود بلا مشاعر ليس شيئاً لأنه سيكون كائناً بلا حساسية ، بلا مادة . يقول فيورباخ : «بلا حد ، بلا زمن ، بلا عذاب،ليس ثمة كيف ولا قدرة وايضاً ليس ثمة روح ولا عاطفة ولا حب ، فالكائن مجموعة من «المطالب» لاتكتمل ، وهو على هذا النمط فقط يمثل الكائن الضروري . ان وجود بلا «مطالب» لاحاجة اليه ، ومن هنا فالكائن المحروم من كل مطلب (= حاجة need) لا يشعرنا أيضاً (بالحاجة) الى الوجود ، الكائن الذي لايتعذب ، الكائن الذي ليست له مطالب ولا حاجات ليس انسان ، يستحق الوجود من يستطيع ان يتعذب ، ان كائناً بلا ألم ، بلا كينونة ليس شيئاً ، انه كائن بلا حساسية ، بلا مادة[52] .

ان هذه الفقرة وما سيتلوها من استشهادات تبين لنا اهتمام فيورباخ بتلك الجوانب التي طالما اغفلتها الفلسفات العقلية ، التي جعلت ماهية الإنسان هي التفكير والعقل المجرد بينما هبطت بالمشاعر والغرائز الى مرتبة دنيا ، او استبعدتها كلية ، حتى جاءت الفلسفة الوجودية التي اهتمت بتلك النواحي التي تجاهلتها العقلانية . ويبدو فيورباخ هنا سابقاً على الوجودية ومرهصاً بها قبل كيركجوورد ونيتشه . ينتقد فيورباخ الفلسفات المجردة العقلانية المضادة للشعور والحياة فيقول : «ان فلسفة لاتحتوي على أي مبدأ منفعل هي فلسفة تصادر على وجود بلا ديمومة ، على كيف بلا ،احساس ، بلا كينونة ، على الحياة بلا لحم ولا دم ، إن هذه الفلسفة مثل فلسفة المطلق لابد أن تكون ضد التجريب وضد المحسوس»[53]

51- Feuerbach: Preliminary... P. 160

52- Ibid., P. 163

53- Ibid., PP. 163- 164

ومن هنا مكمن نصيحة فيورباخ الى فلاسفة الحياة مثل : (دلتاي وبرجسون وفلاسفة الشعور مثل هوسرل ، يقول : «إن ادوات الفلسفة وأعضاءها الجوهرية هي : الرأس مصدر الفاعلية والحرية ، والفؤاد مصدر الشعور والعاطفة والمحدودية الحسية ، الفكر هو مبدء المدرسية ، الحس مبدأ الحياة . فمن حيث الوجود يتحد الحس والفكر ، الانفعالية مع الفاعلية حيث الحياة والحقيقة»[54]

ويظهر ذلك أيضاً في حديثه عن (مبدئه «الغالي ـ الجرماني») أو الفرنسي الألماني : الفيلسوف مثل الفلسفة ـ عليه العناية بالعناصر الذاتية : مثل العناية بالموضوعية تماماً ـ كي يكون حقيقياً ، ولكي يكون الفيلسوف متفقاً مع الحياة والإنسان يجب عليه أن يكون من دم غالي (فرنسي - جرماني)، وكما يقول لينبتز : «(اذا قارنا الألمان بالفرنسيين رأينا عند الفرنسيين حيوية أكبر في الفكر المبدع مقابل دقة وتماسك عند الألمان ، ويمكن القول بحق ان المزاج الأكثر ملائمة للفلسفة هو المزاج(الغالي ـ الجرماني)، واذا كان الطفل أباه فرنسياً وأمه ألمانية لابد أن يؤدي هذا النتاج إلى عقل فلسفي جيد») فإن فيورباخ يقول هذا صحيح تماماً ويكفي أن نجعل الأم فرنسية والأب ألمانياً . إن الهام الفؤاد «وهو مبدأ مؤنث حسي مقر المادية» (فرنسي) . أمام الهام الرأس وهو مبدأ مذكر عقلاني مقر المثالية (ألماني) الفؤاد يصنع ثورات ، الرأس يصنع إصلاحات ، الرأس يضع الأشياء في حالة ثبات ، الفؤاد يضعها في حالة حركة ـ وحيث توجد الحركة ، الانفعال ، الهوى ، الدم ، الحساسية تقيم الروح»[55]

والفلسفة الجديدة تتعامل مع الوجود ليس بالفكر ولكن بالحواس ومن هنا «فالوجود الذي يستحق هذا الاسم» هو وجود الحواس ، الحدس ، الشعور ، الحب . فمن خلال الشعور العاطفة ، الحب يملك الـ هذا المفرد قيمة مطلقة ولكن بما أن الـ «هذا» ليس مطلقاً إلا في الحب لذا ففي الحب

54- Ibid., P. 164

55- Ibid., P. 165

وحده وليس في الفكر المجرد ينكشف سر الوجود ، الحب انفعال والانفعال وحده محك الوجود ، فالموضوع هو موضوع واقع أو ممكن للانفعال»[56]

تستند الفلسفة الجديدة الى الشعور ففي الشعور والعاطفة يتعرف كل منا على حقيقتها ، فالفلسفة هي «الشعور في الوعي» والشعور لايريد موضوعات وكائنات مجردة ميتافيزيقية أو لاهوتية ، انه يريد موضوعات وموجودات واقعية حسية»[57] ومن هنا يدعو فيورباخ الى وحدة العقل والقلب، (الرأس والفؤاد، فالوحدة المطابقة للحقيقة وحدة الرأس والقلب). والفلسفة الجديدة اذ تجعل من الموضوع الأساس والأسمى للفؤاد «الانسان الموضوع الأخير والأسمى للفهم وتؤسس وحدة عقلية للرأس والقلب ، للفكر والحياة ، في حين كانت الفلسفة القديمة تبدأ بقضية «انا كائن مجرد ، كائن مفكر وبالتالي جسدي ليس مني وليس ملكاً لجوهري ، وتنكر حقيقة الجسد ، فإننا نجد فلسفة فيورباخ وهي هنا تتفق في اعترافها بحقيقة الجسد مع الوجودية وفلسفة الوجود فتبدأ من الواقع الحس والجسد ، يقول في الفقرة (39) من مبادىء فلسفة المستقبل : «أنا كائن حسي وجسدي هو أنايّ ، جوهري»[58]

كذلك يؤكد في مقالته «في بداية الفلسفة» On The Beginning of Philosophyالتي يتضح فيها الاعتراف بحقيقة الجسد الوجودية والتأكيد على الأنا عيانية ومادية حقيقتها الجسد . فالأنا عيانية ومادية والإنسان طبيعي فيزيقي حسي : إنك فيزيقي بكل ماتحمله الكلمة من معنى ولو فقدت حواسك ستصرخ في ألم عظيم آلاف المرات يومياً،ستصبح ناقصاً إذا فقدت حاسة من الحواس»[59] واذا كان فقدان حاسة من الحواس عند فيورباخ يمثل نقصاً فإن

56- Feuerbach: Principles... V. P. 52, Z.H. PP 225-226

57- Ibid., V.P. 54, Z.H, P. 226

58- Ibid., V. P. 54, Z.H. P. 227

59- Feuerbach: On the Beginning of the phil., p. 142

فقدان الجسد عدم ، ورفض الجسد انتحار ، فالجسد مقولة أساسية في الفلسفة الفيورباخية ، تظهر أعلى صور الاهتمام به في رد فيورباخ على شترنر حيث يعترف بالأهمية الكبرى للجسد ويساوي بين إنكار الجسد والانتحار : «فمثلاً إذا لم اعترف بجسدي ، اذا فصلته عني ، اذا استشعرت في العمليات التي يقوم بها جسدي سدوداً وتناقضات تتعارض مع موقعي واذا عمدت ـ بكلمة واحدة - إلى رفض جسدي سأكون قد اتجهت شطر الانتحار»[60]

وينبغي علينا في هذا السياق الإشارة الى موقف فيورباخ من مشكلة «النفس والجسد» كما ظهرت في فلسفته الحسية . لقد انطلق فيورباخ ليعلن من خلال الحساسية مشكلة النفس والجسد التي شغلت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت حيث تعمقت هذه المشكلة وأدت الى ثنائية خطيرة شطرت الإنسان والعالم والفكر الأوربي بعمق.وبدأت محاولات تجاوز هذه الثنائية اما بتغليب الجسم والعالم والمادة والتجريب أو بتغليب النفس والإنسان والفكر أو بظهور واحدية محايدة تجمع بينهما فإذا كانت الفلسفة المجردة قد وقفت حائرة أمام مشكلة التأثير المتبادل بين الجواهر المختلفة كتأثير الجسد على النفس فإنها لم تكن لتستطيع حل المشكلة على الإطلاق ، لأنها جعلت من تلك الجواهر كائنات عقلية مجردة وألغت الحساسية التي يمكنها وحدها أن تحل سر التبادل بينهما . إن الفهم المجرد يفصم عرى الوحدة الطبيعة بين الجسم والعقل وهو يعزل كلاً منهما عن الآخر بطريقة مصطنعة ليجعل منهما جوهرين مستقلين ثم يحاول بعد ذلك أن يؤلف بينهما بطريقة مصطنعة ايضاً لأن هذه المحاولة تتطلب تحديدات مجردات يجري فيها الفكر البعيد عن الواقع على هواه ، أما الحساسية فلا تغفل عن الروابط الفعلية القائمة بين الجسد والنفس ولهذا فإنها لاتعترف بالمشكلات بأسرها لأنها نجمت عن انفصال مصطنع .

هكذا رفع فيورباخ مشكلة النفس والجسد بالرجوع إلى الموقف الطبيعي الذي يبدو بديهياً للإنسان السوي،فجسدي معطى لي بصورة مباشرة ونحن

60 - فيورباخ : ماهية المسيحية في علاقتها بالاوحد وصفاته . ص

متحدان وحدة أصلية . واختلاف الإنسان عن الحيوان لايقوم على الفكر وانما يقوم على كيان الإنسان كله ، «إن الإنسان لايختلف ابداً عن الحيوان عن طريق التفكير وحده ، بل إن كيانه كله هو الذي يفرقه عن الحيوان ومع ذلك فإن الإنسان الذي لايفكر ليس إنساناً ، لا لأن التفكير هو السبب ، بل لأنه هو النتيجة الضرورية والخاصة المميزة لماهية الإنسان ، ولسنا بحاجة هنا ايضاً الى تجاوز مجال الحساسية لكي نعرف أن الإنسان كائن يتفوق على الحيوان[61] .

يزيد فيورباخ الأمر وضوحاً فيبين أن حساسية الحيوان جزئية ، اما حساسية الإنسان فهي كلية ، وهي لهذا تنطوي على التعقل كما تنطوي على الحرية التي تمكنه من أن يسلك سلوكاً غير حيواني . صحيح أن حواس الحيوان أكثر حدة من حواس الإنسان ولكنها تكون بذلك في علاقتها بأشياء معينة مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بحاجاته . وهذا التحدد الذي يقصرها على أشياء معينة هو الذي يزيدها حدة ، إن الإنسان لايملك حاسة الشم التي يملكها كلب الصيد أو الغراب ، لكن السبب في هذا يرجع إلى أن حاسة الشم عنده أشمل وأكثر حرية بحيث لاتكترث بالروائح الخاصة ، بالحاجة فقط ارتفعت الى مستوى الأهمية والكرامة المستقلة والنظرية : إن الحس الكلي هو الفهم والحساسية الكلية هي التعقل[62] .

ويستطرد فيورباخ فيقول إن للإنسان معدة إنسانية لا -حيوانية ولهذه الحقيقة معنيان : فهو لا يقتصر على أنواع معينة من الطعوم والاغذية كما انه متحرر من النهم الذي ينقض به الحيوان على فريسته : «اترك لإنسان رأسه واعطه معدة أسد أو حصان وستجد أنه كف عن أن يكون إنساناً . إن المعدة المحدودة لا تلائم الحس المحدود ، أي الحس الحيواني . ولهذا فإن العلاقة بين الأخلاقية والعقلية التي تربط الإنسان بالمعدة لاتقوم إلا على التعامل مع المعدة بوصفها كياناً بهيمياً ومن يوقف الإنسانية عند المعدة ومن يضع المعدة في زمرة

61- Feuerbach: Principles... U.P. 69-70

62- Ibid., V. P. 70, Z.H. P.241

الحيوانات فإنما يفوض الإنسان حق التوحش في المأكل[63] . وفي هذا السياق يمكن تفسير عبارة فيورباخ الهامة «الإنسان هو ما يأكل» Man What He Eatsبمعنى أن الإنسان هو جملة اختبارات وإن كانت تنطلق من قاعدة حسية إلا أنها تخضع لضروب متنوعة من التكيف والتوجيه والانتقاء . فاذا كانت الفلسفة القديمة في تناقض ونزاع مع الحواس عامة (والجسد خاصة) بقصد منع التمثلات الحسية من تلويث المفاهيم المجردة فالفيلسوف الجديد يفكر في انسجام وتوافق مع الحواس . وبينما كانت الفلسفة القديمة تقر بحقيقة المحسوس ولكن بطريقة مجردة غير واعية نجد الفلسفة الجديدة تعترف بحقيقة المحسوس فرحة مبتهجة بطريقة شعورية[64] .

2 ـ الأنا والآخر :

الحديث عن الأنا والآخر حديث عن التحول من الفردية المنعزلة إلى الجماعية وهو حديث يمس في نفس الوقت ـ أهم مشكلة من مشاكل الفلسفة الوجودية ، مشكلة المشاركة والاتصال بين وعي وآخر وهو يمثل اتجاهاً معاصراً «فلسفة الحوار» ويعد الحوار أو الاتصال علماً من أحدث العلوم الإنسانية والاجتماعية . ونجد عند الوجوديين بداية هذا الاهتمام المعاصر ، حيث يعالج ياسبرز ذلك في المجلد الثاني من كتابه «الفلسفة» وبرديائيف في عدد من كتبه وفي مقدمتها «العزلة والمجتمع» وكذلك الفيلسوف المعاصر مارتن بوبر M.Buber ، الذي يرى في كتابه «بين الإنسان والإنسان» Between Man and Manان فيورباخ يثير مسألة غاية في الأهمية بالنسبة لعصرنا وهي حديثه عن الإنسان ، ليس الإنسان كفرد ، لكن الإنسان مع الإنسان او الاتصال بين الإنسان والآخر «الأنا والأنت» فالفرد لايملك ماهية الإنسان في ذاته فكينونة الإنسان لاتوجد إلا في المجتمع في وحدة الإنسان والإنسان تلك التي تستقر على

63- Ibid., V.P. 71, Z.H. P.244

64- Ibid., V.P. 54, Z.II P.227

أساس حقيقة الاختلاف بين «الأنا» و«الأنت» . ويؤكد «بوبر» مدى تحمسه لهذه الافكار التي اعطته قوة دافعة في شبابه[65] .

وترتبط فكرة «الأنا والأنت» بالحب ، فالحب يتصل اتصالاً وثيقاً بالشخصية وهو الوسيلة التي تخرج بها «الأنا» من اكتفائها الذاتي في طلبها لأنا أخرى فالمطلب الأساس للأنا هو الاتصال الروحي بالأنت أكثر من مواجهة الموضوع . وكما يقول برديائيف : «لايحدث الاتصال الروحي الحقيقي والانتصار الحقيقي على العزلة إلا عندما تتوحد «الأنا» مع الـ «الأنت» في حالة الحب والصداقة»[66] . والدين أيضاً عند برديائيف لايوجد فقط بين الله والإنسان ولكنه رابطة أساسية بين الإنسان وبني جنسه أيضاً[67] . ويوضح ذلك في «أنه في أعماق العزلة ينمو في الإنسان الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل في اتصال روحي مع أنا آخر . . مع الـ «أنت» أو الـ «نحن» ، والأنت تتلهف الخروج من سجنها لكي تلتقي «بأنا» أخرى ولتجعل من نفسها شيئاً واحداً مع هذه الأنا»[68]

ونجد لدى فيورباخ أصول فكرة «الأنا والأنت» التي ارهص بها قبل فلاسفة الوجودية . وهناك ثلاث مراحل مر بها التصور الفيورباخي للعلاقة بين الأنا والأنت يمكن ان نتتبعها على الوجه التالي :

1 ـ في الفترة المثالية كان فيورباخ لايتصور أي لقاء حقيقي بين البشر إلا ذلك الذي يتم في الفكر ، وأي اتصال حسي او اجتماعي بين البشر ليس إلا انعكاساً لوحدة ذهنية يمكن تحقيقها على مستوى العقل La Raison

---

65- M. Buber; P. 148

66 ـ بردیائیف : العزلة والمجتمع ص 147 ـ 150 .

67 ـ المرجع السابق ص 155 .

68 ـ المرجع السابق ص 156 .

2 ـ في المرحلة الثانية جعل فيورباخ من الإنسان كائناً لامحدود يشيع في كل انجازات الإنسان ، فالإنسان وهو يعرف ، وهو يحب ، وهو يريد يصبح إنساناً ومن أجل هذا يتجاوز ذاته كفرد ليصبح إنسانياً وقد كان فيورباخ يمهد منذ هذه المرحلة الى لقاء «الآخر L autre» لكنه آخر بالضرورة شبيه بي ، اما الثاني لقاء أنت لقاء «أنت» وهو «اللقاء الذي يقوم على الحوار» الذي يربط بين طرفين (الأنا والأنت) في علاقة قوية لم تكن قد تبلورت بعد ، كما سيحدث عام 1843 وقد كان تحطيم مقولة «الجنس البشري» في هذه المرحلة هو الذي سمح بتعقل حقيقة اللقاء المحسوس للذوات .

3 ـ وفي المرحلة الثالثة أصبح «الأنا» بالنسبة لفيورباخ أساساً هو «الرجل» أما الأنت فهي «المرأة» ، ويبدو أن الطابع التجريبي الواقعي للفلسفة الجديدة قد سمح لفيورباخ بجعل الحقيقة البيولوجية العضوية حقيقة مطلقة . وبالنسبة لفيورباخ لايوجد كائن انساني في ذاته etre humain en soiفلا وجود لشيء مافي كل روح انساني espritيجعل هذا الكائن يتميز بالنوعية الانسانية . يقول فيورباخ : «اطع الحواس فأنت ذكر من قمة رأسك الى قدميك ان «الأنا» الذي تعزله «فكر» عن كينونتك الحسية والذكرية لهو نتاج للتجريد ، لديه قدراً من الحقيقة يتساوى أو يقل عن فكرة المائدة الافلاطونية المتميزة عن الموائد الواقعية ولكن تذكر فأنت تتجه أساساً وبالضرورة إلى أنا أخرى أو كائن آخر هو المرأة .

ان هذا المثال التجريبي للجنس الذي يستخدمه فيورباخ يبين كيف ان المطلق بشكل عام لايمكن فيما يحتويه الفرد في ذاته ولكن فيما ينطوي عليه من نداء للآخر ، من تبعية او اختلاف ، ولا يصدق هذا فحسب على العلاقات العائلية والاجتماعية المختلفة بين البشر ، ولكن يصدق أيضاً فيما يتعلق بالتطلع إلى المعرفة»[69] يقول فيورباخ : «أنا لااستطيع أن أشعر بنفسي أو أن أتعقل ذاتي

69- Xhanffaire: Feuerbach et la theologie de secularisation paris, les Editons de cerf, 1970

كرجل أو كامرأة دون أن أتجاوز ذاتي دون أن أربط هذا الإحساس أو الشعور للذات بمفهوم كائن آخر متميز ومع ذلك يكون مقابلاً لها . فالأنا في المفهوم الفيورباخي يمثل عموماً الآخر ، وهو يمثل في عين اللاهوتي أو الفيلسوف المثالي النفي negationومن هنا تظهر الازدواجية الفيورباخية التي تقابل الرأس والحسية الفرنسية بالروحانية الألمانية وظاهر الفكر بباطنه والدين بالفلسفة .

ومن الطبيعي في نهاية الحديث عن«الأنا والأنت» ان نتذكر «أوحد» شترنر الذي رفض «الإنسان» الفيورباخي باعتباره تجريداً فإذا كان شترنر يرى أن الأوحد متميز لا نظير له Unique Incomparableغير مقارن فإن فيورباخ يرى أنه أي «الأوحد» ذو طبيعة مذكرة وإذا قال الأوحد «أنا أكثر من إنسان» يرد فيورباخ : لكن هل أنت أكثر من ذكر ؟ أليست أنيتك مذكرة ؟ وتوضح لنا الفقرة التاسعة «من ماهية المسيحية في علاقتها بالأوحد وصفاته» مفهوم «الأنا والأنت»

«أنت ذكر من الرأس إلى القدمين ولكنك كذكر تنتمي أساساً وبالضرورة إلى أنا ، أو إلى وجود آخر ، إلى المرأة ولكن أعرف كفر ينبغي ان تشمل معرفتي في نفس الوقت المرأة ، إن معرفة الفرد هي بالضرورة معرفة الفردين ، لكن اثنين ليس له تحديد أو معنى بعد اثنين تأتي الثلاثة ، بعد المرأة الطفل ، لكن هذا الطفل هل هو أيضاً أوحد غير مقارن ، لا إن الحب يدفع إلى زيادة الطفل،والحب الذي يقتصر على طفل وحيد يصبح نقصاً في الحب تجاه أطفال آخرين ممكنين . وقد يصبح نقصاً في الحب تجاه الطفل الأوحد الذي يتمنى أخاً صغيراً أو أختاً صغيرة»[70] الأنا والأنت بالضرورة تتطلب الحب والعاطفة .

3 ـ الحب والعاطفة

إن أصدق العلاقات بين«الأنا والأنت»هي علاقة الحب . إن حبك للآخرين يدلك على نفسك وأن الحقيقة تتكلم معنا وليس من خلال ذاتنا

---

70 ـ فيورباخ : ماهية المسيحية في علاقتها بالاوحد وصفاته ص 228 .

المنكفئة على نفسها وإنما من خلال الآخرين . فالأفكار تتولد من الاتصال بين إنسان وآخر ومن الحديث بينهما . فشخصان يعدان أمران اساسياً لانجاب شخص ثالث من الناحية الروحانية ومن الناحية الجسمانية (الفيزيقية) :
1 ـ الإنسان مع الإنسان هو المبدأ الأول والأخير للفسلفة وللفلسفة الكلية ذلك ان جوهر الإنسان موجود فقط في وحدة الإنسان مع الآخر وهي وحدة مبنية على الاختلاف الحقيقي بين«الأنا والأنت»وحتى على مستوى الفكر فأنا باعتباري فيلسوفاً أعيش بين الآخرين .

وهذا ما يتضح من أول وأهم كتابات فيورباخ والذي أثر في مجرى حياته كلها «تأملات حول الموت والخلود» الذي يقول فيه : «غير صحيح القول بأن الإنسان يوجد لنفسه ويحيا بمفرده إن «وجوده» لنفسه يتساوى مع «العدم» فالذي يقول موجود esxister يعبر بهذه الكلمة البسيطة عن كثرة العلاقات المتبادلة ويجد نفسه في تركيبات عديدة مع أكثر من وجود ومن يقول «العدم»[71] Neat أو اللا شيء rien يعبر بهذه الكلمة عن العزلة l'isolation Parfaite أن الإنسان يحب ، بل هو مجبر على أن يحب والحب هو الوحدة بين البشر .

عندما نحب ، لا نحب عبر شخصنا لكن عبر جوهرنا الذي هو جوهر الآخر ، ويتكون من ذلك رابطة جوهرية بيننا وبين الآخر،حين نحب نصبح اكثر ثراء وأكثر عمقاً واكثر قوة من الشخصية المجردة . الحب هو اندماج الجوهر والشخصية ومن هنا فإن بعض كبار الصوفية في العصور الوسطى كانوا على حق حينما قالوا : «اذا شعرت بالحب ستستطيع أن تقول انك شعرت بالعالم كله ويضيف فيورباخ إلى ذلك : عندما تعترف ذهنياً وجدلياً بالحب تستطيع أن تقول أنك تعرفت على الكل ، تستطيع أن تعرف الله ، الموت»[72] .

إن أروع مافي الحب هو تلك القوة التي يتأكد بها «واقع الكائن الآخر» فالحب هو الشهادة في كل كائن حي استحالة الحياة المنعزلة . إن حب الآخر ،

71- Feuerbach: la Mort et l'Immortalité.., P.510

72- Ibid., P. 517

حب الغير بوصفه غيراً مغايراً يدعونا إلى الخروج من ذاتنا ، إلى تحطيم حدودنا الخاصة إلى تخطي أنفسنا ، فإنما بالحب تشعر قطرة الماء ان البحر كله مشغول بنشدانها . وهكذا يجد كل كائن في غيره مفتاح ذاته فينكشف له الدور الذي يستطيع أن يلعبه في كل أوسع منه ويصبح الحب دربة على طريق عشق العالم[73] ومن هنا فإن الحقيقة التي سيشهدها العالم في المستقبل كما يقول فيورباخ هي المحبة الملموسة بين الإنسان وأخيه الإنسان .

الحب ارتباط وتواصل . ومن الأفضل عند فيورباخ بدلاً من القول بأن الله يجب أن نقول الله هو الحب وعلى هذا النحو نثرى ونوسع مفهوم الله . فالحب هو مشاركة وانسجام ، ارتباط وتواصل[74] فالحب قانون الوجود يعطي له فيورباخ نفس الصفات التي يعطيها هراقليطس للوغوس ، فهو لا يكون الحرارة والدفء فحسب للمحافظة على الوجود بل هو نار تدمر ، لا اثباتنا فحسب بل نفينا أيضاً ، يخلق ويحرق يبني ويهدم ، يقرر ويلغي ، يعطي الحياة ويفنيها ، الحب هو في نفس الوقت وجود وعدم ، حياة وموت .[75]

الحب في اللغة الميتافيزيقية هو أن نهتم بالشيء ، هو الرغبة في امتلاك هذا الشيء ، هو الأمل في وجوده أو تدميره ، الحب إذن هو الوجود الذاتي والموضوعي ، فنحن لا نوجد إلا في كوننا نحب ، ووجودنا لا يتحقق إلا اذا اعطى الواحد منا نفسه الى وجود آخر ، انه موت حب الذات ، ومن هنا ارتبط «الأنا والأنت» فنحن لسنا شيئاً ما دمنا منفصلين عمن نحب»[76] ولا نكون إلا حين ندخل أنفسنا داخل من نحب ، ان الحب هو تلاقي «الأنا والأنت» دون واسطة ، ومعنى هذا أن العلاقة التي تنشأ بين المحب والمحبوب

---

73 ـ جارودي : ماركسية القرن العشرين ، نزيه الحكيم دار الاداب بيروت ص 176 .

74- Feuerbach: Ibid., P. 516

75- Ibid., P. 517

76- Ibid., P. 517

هي علاقة مباشرة ولا تستند إلى حدود أو وسائط أو حلقات اتصال . إن العجز عن الحب ينبع من فقر الشخصية ، فمن السهل على المرء حين تكون ميوله محدودة أن يشبعها بكل بساطة دون أن يشعر بأدنى حاجة إلى الآخر «وأما حين يشعر الإنسان بأن لديه الكثير من الميول التي لم تتحقق بعد، وحين يحس في أعماق نفسه بما ينطوي عليه وجوده من نقص فهنالك تنشأ في النفس الحاجة إلى الآخر»[77] .

ومن الحب نصل الى فكرة المرآة عند فيورباخ وهي فكرة زاد الاهتمام بها حالياً ، وان كانت ترجع إلى افلاطون وهي تظهر لدى هيجل في العصر الحديث وان كانت اكثر وضوحاً عند فيورباخ ، فالإنسان يرى نفسه منعكسة من خلال «الأنا Moi كما لو كانت مرآة ، وهذه الأنا لا تكون ممتلئة بل خاوية في أعماقها ، رغم مظاهر الغنى وبالتالي لاتجد نفسها،ومن ثم يولد التناقض واللا معنى وإذا حدث العكس ووضعنا الأنا في أشياء حقيقية أعلى منها وليس دونها . فسوف يكون لها الحق في الوجود والاستمرار حتى آخر حياتها ، فالأنا المتحررة التي تتعلق بأشياء أعلى منها تعكس عليها صورة الجمال والقوة»[78] .

ومن فكرة المرآة يرتبط مفهوم الحب عند فيورباخ - وهو يتمثل في الآخر الذي اخلع عليه من ذاتي - بفكرة الله التي تتمثل في النوع الإنساني . فالله والآخر كلاهما إسقاط لصفات الإنسان على الآخر وتمثل لله في المرآة في صورة النوع ، وعملية القلب هذه هي نفس ماقام به الشاعر اراجون في تناوله للحب الصوفي الذي يستبدل الإنسان بالله . فقد تناول اراجون الحب الإلهي من خلال منظور مادي في «أحاديث حول مجنون اليزا» يقول : «أنني أحاول مع الصوفية القيام بنفس ما فعله ماركس مع الجدل الهيجلي حين وضعه على قدميه

---

77 - د. زكريا ابراهيم : مشكلة الحب . مكتبة مصر ، القاهرة ط2 1970 ص 247 .

78- Feuerbach: Ibid., PP. 510- 511

ويعطى مثالاً على ذلك بقول ابن عربي : «ان الإنسان لا يحب في الواقع أحداً غير خالقه»، ويرى اراجون أن نقلب الفكرة فنقول : «ان من يحبني يخلقني» وبهذا نضع الفكر الصوفي على قدميه . وهذا يعني لدي بالطبع ان في موضوع حبي ـ المبدأ الذي به خلقت . وهو على أية حال يحول التصوف عن الله إلى المرأة واجداً فيها تفسيراً لما هو الشعر»[79] .

وعلى هذا يمكن القول ان اراجون لم يفعل إلا ما فعله فيورباخ حين نفى أن الله هو الحب واستعاض عن ذلك بصيغة «الحب هو الله» . إلا أن جارودي يرى أن الموقفين مختلفان : «فكما أن عكس ماركس لجدل هيجل لا يتماثل مع عكس فيورباخ لهذا الجدل ، كذلك لا يتماثل عكس أراجون للصوفية مع عكس فيورباخ للحب المسيحي»[80] .

ان تحليل عملية «القلب» الفيورباخية التي مافتىء فيلسوفنا يؤكدها وهي الانتقال من الإيمان الى الحب ، أو كما يقول الانتقال من مملكة الأحلام النظرية التأملية والدينية إلى بلاد الحقائق من الوجود المجرد إلى الوجود الحقيقي الكامل هذا الانتقال يتخذ أيضاً صبغة دينية ويكفي هنا بيان نقده لموقف المسيحية من الحب والزواج لتحديد تفسيرنا لفهمه الديني للحب . ان المسيحي الذي يوطن نفسه في حياته الروحية على أن يحيا بلا جنس ويستبعد ذلك من حياته الأرضية إنما يرغب في الجنة التي تخلو من المعوقات للمتع المادية ويبذل الجهد في الاستعداد لهذه الحياة حيث لايوجد ما يصدم غرائزه»[81] .

ونجد في النقد التالي للفهم الكاثوليكي ـ ان تحليل فيورباخ أبعد عن المادية واكثر اقتراباً من المثالية بمعناها الاخلاقي ـ ليس الانطولوجي أو المعرفي ـ

---

79 ـ جارودي : ماركسية القرن العشرين ص 174 .

80 ـ بين جارودي ان القلب في الحالتين لا يتناول «المذهب» بل «المنهج» فالحب عند اراجون ليس معطى سلفاً من الله ، بل هو خلق إنساني محض ، المرجع السابق ص 175 ـ 180 .

81- Feuerbach: Reponse A un theologien, P. 59

صحيح أن الحب أناني ، بمعنى أن المحب لا يحب إلا ما يسره ويسعده أي أنه لا يحب شيئاً إلا وهو يحب في نفس الوقت ذاته [82] . إلا أن فيورباخ يميز بين الحب «الأناني النفعي» و«الحب غير النفعي» في الحب النفعي يكون الموضوع محظية hetaire أما في الحب المنزه فالموضوع هو حبيبة القلب Bien- aimea في الحالتين أنا أسعد ، لكن في الحالة الأولى أخفض كياني الى جزئية ، في الثانية العكس أخضع الجزء «الوسيلة» إلى الكل ، إلى الكيان وهذا هو السبب في أنني لم أرض الا جزءاً مني ، ولكن هناك في حالة الحبيبة الحقة «أرضيت نفسي وأسعدت كياني كلية وباختصار في الحب النفعي أضحي بالأعلى وبالتالي احول متعة عالية الى متعة دنيا بينما في الحب الخالص المنزه أضحي بالأدنى من أجل الاسمى» [83] .

«ان الحب هو المبدأ العملي الهام وهو المحور الذي يدور حول العالم عند فيورباخ فيما يرى «جوستاف ڤتر» ان الحب ينبغي أن يكون حباً أساسياً ويتسم بالصدق والقداسة والقوة . وإذا كانت الطبيعة الانسانية هي أسمى الكائنات فإن أسمى القوانين وأولها ينبغي أن يكون حب الإنسان لأخيه الإنسان أي علاقة الطفل بأبويه ، الزوج بزوجته ، علاقة الأخ والصديق ، وبصفة عامة الإنسان بالإنسان وباختصار كل العلاقات الاخلاقية دينية . وعندما قال فيورباخ إن الله فكره الاول والعقل تفكيره الثاني والانسان تفكيره الثالث فالدلالة أن إنسانية فيورباخ لم تتخل عن أصلها الديني» [84] .

ويربط فيورباخ بين الحب والموت . فالحب والعطاء devoement لا يكونان تامين إذا لم يوجد الموت Mort (أي الا إذا تصورناهما حتى الموت) وهذا يعني أن الانكار الروحي للأنا يجب أن يصحبه انكار مادي ، الموت

82 ـ د. صلاح مخيمر : في سيكولوجية الحب ط2، الانجلو المصرية ، القاهرة 1976 ص 15 .

83 ـ فيورباخ : (ماهية المسيحية في علاقتها بالاوحد وصفاته) ص 233

84- G.A. Wetter, P. 15

والحب Mort et amors مقطع واحد بالصدفة هو الذي ميز بين الكلمتين . فكرة الحب وفكرة الموت هما في أعماقهما واحد : أنتم تحبون هذا يعني انكم تتنازلون عن الأنانية. فانكم في حب الشيء تحبون أنفسكم ووجودكم، أي كلما عشنا في الحب والعطاء نعيش في انكار الذات وفي تأكيد«أنا»أخرى نحبها . ليس لنا وجود إلا بعطائنا بحبنا الذي نكنه للآخرين فإن كل الحياة الفردية تتكون من نسيج من العطاء والحب والاهتمام اذا تمزق كشف عن أنانيتنا وعندئذ تموت [85] . الموت إذن تجلى للأنا ـ فيما تسميه الفلسفة ـ الوجود لذاته لأن ما تهتم به الأنا أثناء الحياة يقطع الصلة بغيرها وبالتالي تنطوي الانا على نفسها ، هذه الانانية تموت في اللحظة التي تبدأ فيها .

ويفسر بدوى العلاقة بين الحب والموت تفسيراً فيورباخياً تماماً ويكاد ينطق نفس عبارات فيورباخ حين يقول : «ان تفسير العلاقة بين الحب والموت يقوم على أساس الزمان ، فإن الشعور بالزمان وهو مصدر الادراك يبلغ أقصى درجة من السفه في لحظات الحب . بل لا تكاد توجد لحظة أخرى يبلغ فيها عمق الشعور ما يبلغه في لحظة الحب العليا ، والشعور بالزمان هو شعور ـ في الآن نفسه ـ بالفناء وعلة كل فناء ، فاذا كان الشعور بالزمان يبلغ أوجه في الحب فمعنى هذا أيضاً أن الشعور بالموت يبلغ أقصاه في الحب ومن هنا ارتبط الموت بالحب أوثق ارتباط [86] . والواقع أن الموت لا يصبح مشكلة حقيقية تستولي على مجامع النفس الا حينما يرتبط بالحب . ألم يقل جبرايل مارسيل على لسان احدى شخصياته الروائية : ان من أحب شخصاً فكأنما يقول له : «انك لن تموت قط بالنسبة لي» .

85- Feuerbach: la Mart.. P. 512

86 ـ د. عبد الرحمن بدوي : العبقرية والموت ط2، دار العلم بيروت ، لبنان د. ت. ص 41 ـ 43 .

4 - الموت والخلود

تختلف معالجة فيورباخ لمسألة الموت والخلود عن معالجة كل من الميتافيزيقا والدين لها . يتضح ذلك في هذه العبارة التي تحدد موقف فيورباخ من الموت ، في إيجاز دقيق كتب يقول : آخيل Achille كنت حقيقياً في كل سذاجتك النصف وحشية يا اخيل المجيد ، البطل ، كنت نموذجاً للقومية اليونانية عندما تحدثت في تنهيدة الموت إلى يوليس Ulysse في مملكة الخيالات تحت الأرض عندما أدليت بهذا الاعتراف الحزين المرير : كنت أفضل أن أكون خادماً لمزارع بسيط فوق الأرض على أن أكون ملكاً في عالم الموتى . . يا آخيل كم كانت مختلفة طريقتك في الرؤية والفهم عما فوق الطبيعة»[87] .

إن حديث فيورباخ عن الموت حديث حي يرتبط مباشرة برباط وثيق مع الوجودية المعاصرة حيث يتأكد لمن يقرأ «تأملات حول الموت والخلود» أنه أحد مصادرها في مشكلة الموت . وذلك في قوله : «ان موتنا المادي ليس الا نذير اخير لموتنا الداخلي» الموت يكمن في دمنا ، في أعصابنا ، في مخنا في قلبنا في كل أعضاء جسمنا ، في كل خلية في الجسم الإنساني ، عندما يموت جسمنا بأكمله لا يكون ذلك إلا جزءاً من موتنا الداخلي ، يحدث اضطراباً بداخلنا ، ذلك الفراق ، التلاشي ، الانقسام ، لا ينقطع فالموت لا يأتي من خارجنا كما جاء في لوحات القرون الوسطى في شكل هيكل عظمي بيده شوكة كبيرة ، ولا في شكل جان يقود حصان يحمل عليه الروح ، ولا جان بأجنحة جميلة كما عند اليونان ، فالموت يأتي من وجودنا نحن وينبع من أعماقنا الداخلية»[88] .

ولكن حقيقة الموت ليست شيئاً خارجياً تماماً على الحياة وإنما هو معانق لها ، متداخل معها ممتزج بها ، فليس «موتى» واقعة غريبة عليّ ، من شأنها ان

87- Feuerbach: La Mart... P. 519

88- Ibid., P. 513

تتسلل إلى وجودي في لحظة اقتراب أجلي وانما هو حدث واقعي ماثل في صميم حياتي منذ البداية وكأنما هو واقعة مستمرة لا تكاد تنفصل عن فعل وجودي نفسه . . لقد كان الموت عند هوميروس وسائر رجال التراجيديا اليونانية القديمة تحقيقاً للمصير واكتمالاً للحياة. فالموت بمعنى من المعاني ضرب من الاكتمال أو الكمال ، ومعنى هذا أن الموت هو حالة امتلاء يقول ريكله : «ان في مشيتنا دائماً ما ينطق بأننا في طريقنا إلى الرحيل ، وهكذا نعيش لكن لا نلبث أن ننصرف مأذوناً لنا بالرحيل . . وربما كان عدم البقاء هو المعنى الأوحد لهذا الوجود» [89] .

يتضح هذا بصورة جلية حين نعرض لتصور تولستوي للموت الذي يقترب بل ويطابق تصور فيورباخ الفلسفي للموت فقد كتب تولستوي في المرحلة المبكرة من حياته الأدبية قصة مكرسة للموت هي «الموتات الثلاثة» . وفيها تموت السيدة الإقطاعية والحوذي ، والشجرة ، تموت السيدة بصعوبة والحوذي الذي عاش طيلة حياته يبشر عفوياً بقانون الطبيعة يموت ببساطة وسهولة ، أما الشجرة فتموت على شكل رائع ضمن إطار الطبيعة الخصبة . وفي هذه القصة كما يقول ف .غ . ادينوكوف : يكتسب ما هو أزلي (الموت) تعبيراً اجتماعياً واضحاً» [90] .

يقول فيورباخ لقد كانت الطبقات الرفيعة في أوروبا الحديثة تتميز بفردية عالية دائماً أكثر من الطبقات الدنيا . وكلما تنفذ الفردية عميقاً في النفس البشرية يتوطد فيها الخوف من الموت اكثر [91] . وقد أوجد تولستوي في الواقع هذا العرض السيكولوجي الاجتماعي الفريد ـ فالخوف من الموت مرتبط بفردية الطبقات ـ الذي أخذه من حديث فيورباخ في «حول الروحانية والمادية

---

89 ـ د. زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، مكتبة مصر ، القاهرة د.ت. 116

90 ـ ف. خ. ادينوكوف : في الادب الروائي عند تولستوي ، محمد يونس ، دار الرشيد ، العراق ، 1981 ص 35 .

91 ـ المصدر السابق ص 37 نقلاً عن المجلد العاشر من الاعمال الكاملة لفيورباخ .

وعلاقتهما بحرية الإرادة» عن عملية الانتحار : «أريد أن أموت لانني لا أستطيع العيش بدون ذلك الذي سلبه أو يريد أن يسلبه مني القدر المعادي ، إنني أغادر الحياة لأنني لا أستطيع التخلي عن ذلك الذي يجب التخلي عنه . . باختصار قررت الموت لانني يجب أن أفترق عما لا يجوز الافتراق عنه . وأن أفقد الذي يجب الا أفقده ، الحياة هي الارتباط بالأشياء المحببة ، والموت الطوعي هو الافتراق عنها لكنه افتراق عن ذلك النوع الذي يعبر عن وثوق وضرورة هذا الارتباط . ذلك لأن الافتراق الذي لا أستطيع الصبر عليه والمرتبط بنهايتي يعد طبقاً إثبات للارتباط الوثيق . وحكم الموت الذي يطلقه التعس «انني بدونك غير موجود» يحمل معنى عبارة الشخص السعيد «أنا موجود فقط عندما أكون بجوارك» وحتى الذي يموت بطلاً مضحياً بحياته من أجل الوطن ، من أجل الحرية أو من أجل العقيدة يعلن عن الشيء ذاته بكونه لا يستطيع التجرد من هذه النواحي الخيرة ، وأن هذه الحرية وهذه المعتقدات تعتبر بالنسبة له ضرورية ووثيقة الصلة بوجوده وحياته»[92] .

ويرتبط الموت بالخلود في تفكيرنا : «نحن لا نريد أن نموت نريد أن نوسع وجودنا إلى ما وراء مقبرتنا الأرضية ، نمدها إلى اللا نهائي ، نحلم بمد أيدينا الى ما لا نهاية بلا حدود مكانية ، نحن نرتبط بالنجمة المتصلة والصلبة لذاتنا الحقيقية نربط بها راية متسعة»[93] . هكذا يبين فيورباخ ـ من أول دراسته عن الموت والخلود ـ ويوضح محللاً مفهوم الخلود ، باعتباره رغبة انسانية للاستمرار في الوجود بعد الموت . فالقول بأن «بعد الموت سيكون هناك ما كان قبل ميلادنا» قول جذاب لكن لم يثبت بعد . ويرى فيورباخ أن الاجناس الأوروبية قد مرت بثلاثة مراحل في الايمان بالخلود هي : المرحلة اليونانية ـ الرومانية مرحلة العصور الوسطى ، المرحلة الحديثة .

---

92 ـ المصدر نفسه ص 37 .

93- Feuerbach: Ibid., P. 500

في المرحلة الاولى لم يعرف اليونان والرومان الخلود بمعناه الحالي وانما كانوا يتحدثون عنه كافتراض ساذج بريء كغيره لا يميزه سوى اقتناعهم أن الموت ليس سوءاً أو ألماً . فالرومان الوثنيون كانوا يعيشون لروما وكان وعيهم موحداً مع عالمهم الأرضي ، لم يكن لديهم سوى هدف واحد هو مساندة قوة ومجد روما (فالجمهوري) الروماني لم ينقل الأنا «Moi» فوق الحياة الحقيقية والعامة ، لم ير أنها تستحق مصيراً خاصاً أن روح L'ame الرومان كانت تعني C'elait Romansme أي انها تنص في مجموعها على كل المواطنين والفرد لم يعرف لماذا ؟ أو كيف كان يمكنه أن يوضع خارج وفوق مستوى الكون ، الذي يفخر بانه جزء منه ؟ فمثاله أن يكون رومانياً كاملاً ، ومن هنا لم يكن بحاجة إلى انشقاق او اختلاف بين الواقع والمثال أي اعتقاد في الخلود الإنساني الفردي الذي هو نتاج هذا الاختلاف» [94] .

ويظهر الاعتقاد في الخلود الإنسان ايماناً جماعياً في المرحلة الثانية (في العصور الوسطى) التي يحللها فيورباخ بقوله : «ان الإنسان لم يكن لديه بعد هذا الاعتقاد ـ الحزين ـ بأنه مستقل ومنعزل فقد وضع «وجوده» داخل الجماعة الدينية كان يعرف نفسه عضواً في الكنيسة مالكاً للحياة الابدية والخلود الشخصي «إن الوجود أعلى مراتب القدرة Puissance وهو الوجود العام ، والمتعة في ذروتها هي المتعة العامة أو التي تعود على نفسها بالاحساس بالوحدة الواحدة . وكانت الكنيسة الكاثوليكية هي بالضبط هذه الجماعة بكل أرواحها المؤمنة باتحادها مع روح واحدة في عقل واحد [95] . والنقطة الوحيدة التي نجد فيها المذهب الحديث للخلود الإنساني في المسيحية هي البعث ، وان كان هذا الإيمان بالبعث في المسيحية يرجع لا إلى المسيحية نفسها بل إلى الديانة الفارسية التي هي صورة قديمة للمسيحية [96] .

94- Ibid., P. 501

95- Ibid., P. 503

96- Ibid., P. 503

والمرحلة الثالثة هي مرحلتنا نحن حيث يبدو الإيمان بالخلود الإنساني نقياً ، فالفرد يشعر بشخصيته معزولة ككائن مطلق لا نهائي infini إلهي diuin ، ويوضح فيورباخ أن أحدا لم ينتبه لهذا التطور الذي حدث في أول الأمر حتى الآن . فما كانت الكنيسة ولا الوجود العام للمتدينين هي المبدأ الصارم ، بل حل محلهم الايمان الاخلاقي والاعتقاد الفردي ، وحينما أصبح الإيمان هو المبدأ الأساسي للكنيسة ، بدأت الكنيسة الحديثة تفقد قوتها في الوجود الواحد الكلي عكس ما كانت عليه (طاقة الايمان عند المؤمنين) . ويوضح فيورباخ الخلط الديني الذي حدث في المسيحية بالتحول من المسيح ذي الاصل الانساني الى الصورة الالهية بقوله : «البؤرة المركزية عند المؤمنين البروتستانت كانت السيد المسيح» «الإنسان ـ الاله» L'homme- Dieu وهذا يعني الخلط بين الاصل الإنساني والاصل الالهي في صورة إنسانية هي صورة السيد المسيح»[97] . ها هنا تصبح الشخصية مركزاً محركاً للبروتستانتية ، ليس الشخصية كشخصية كما عرفها الناس ، لكن الشخصية المشخصة من جديد معزولة ومركزة في صورة واحدة هي هذا الفرد المسمى المسيح ، شخصية تاريخية ومؤمن بها ، تمتص وتحيط وتسيطر على كل الشخصيات التي على الأرض في الماضي والحاضر والمستقبل .

وقد بين فيورباخ في فقرة هامة للغاية تطور «عبارة شخص المسيح المادي» في البروتستانتية حين يتحول المسيح من مركز للأفراد الى الشخصية التي تحتوي كل الأفراد حين يصبح كل البروتستانت هذا المركز نفسه ، كما يتضح في التبشير L'evangelisme البروتستانتي ، الذي يتحول الى أخلاقية وعقلانية فالمبشر الذي ينقل الدعوة يعبد المسيح ويقول إنه جزء من الأنا المبشرة (المسيح يتطابق مع الأنا المبشرة وتكون روحه ممتلئة بحبه فالشيء الذي يعبده المبشر ليس سوى أحاسيسه الفردية ، باختصار انه يعبد نفسه»[98] .

97- Ibid., P. 505

98- Ibid., P. 505

وحينما تصل الإنسانية إلى إعلان الشخصية النقية والبسيطة أساساً ولا يجد الإنسان على الأرض أية امكانية لتطوير شخصيته النقية البسيطة . يشعر بالضيق في الزمان والمكان والاشياء المحيطة به ، ويصير لديه القوة لاختراع وجود آخر أصلح من الأول ، حياة لا تقابلها عقبات وبالتالي سيعتقد أن الوجود في العالم الآخر سيتحقق فيه شخصيته المثالية (99) . هذه الشخصية الفردية التي تتطلع للنقاء والفضيلة وتتوق للكمال الذي ينبع من الشخصية المنتقاة كالله ، أو النقاء العقلي ككيان غير مشخص كالخير والفضيلة ومن هنا على الأفراد أن يمتدوا إلى زمن غير محدد حتى يصلوا إلى الكمال المطلق .

ويرى فيورباخ أن الفكرة الأساسية في الإيمان الحديث بالخلود الإنساني هي الانا ولا شيء غير الأنا فالكون متصدع ، تل ضخم من الركام ، اختفى العقل من «التاريخ» ومن الطبيعة ولا يوجد إلا الأفراد المعزولين إذن فالأنا ترفع راية المقدس ، الإيمان بالعالم الاخر والحياة الأخرى . في وسط العالم الحالي شعرت الأنا بفراغها ولم يعد هذا العالم إذن شيئاً بالنسبة لها ، وفي هذا العدم لا تجد الأنا أي سلوى إلا في تخيل عالم مقبل غاية في الجمال ، الأنا زهدت واحتقرت العمل في هذا العالم ولم يعد لديها إلا ظل ذلك العالم ، الظل الذي يبدو عالماً»(100) .

99- Ibid., P. 505

100- Ibid., P. 507

الفصل الخامس

الدين الإنساني

من حرفية النص إلى الإيمان القلبي

الفصل الخامس

الدين الانساني

من حرفية النص إلى الإيمان القلبي

تمهيد :

أهتم فيورباخ اهتماماً كبيراً بالدين واللاهوت أكثر من غالبية معاصريه ويؤكد بارث K.Barth قضايا ثلاث هامة بخصوص موقف فيورباخ من الدين .

1 ـ انه لا يوجد واحد من الفلاسفة المحدثين قد شغل نفسه بمشكلة اللاهوت مثلما فعل فيورباخ وكما أكد هو نفسه أنه في كل كتاباته يهدف إلى غاية واحدة وموضوع واحد هو الدين واللاهوت وكل ما يتعلق بهما .

2 ـ ان اهتماماته الدينية تضعه في مرتبة أعلى من معظم الفلاسفة المحدثين وهذا يتضح من كتاباته عن الأنجيل وعن رعاة الكنيسة وبصفة خاصة عن مارتن لوثر .

3 ـ لم يتعمق فيلسوف من فلاسفة عصره الوضع الحالي للدين وبنفس الفاعلية كما تعمق فيه فيورباخ . فهو ضمن القلة الذين تحدثوا وكتبوا عن الدين واللاهوت بأسلوب راقٍ[1]

1- K.Barth: The introduction to the Essence of christianty, p.x

إن فيورباخ فيلسوف الإنسان والانثربولوجيا الفلسفية قد أمكنه ان يؤكد أن فلسفته كلها فلسفة دين وذلك بالمعنى العام لكلمة « دين » والتي تعني الاهتمام بالمصير الإنساني ، ومن وجهة النظر ذاتها فإن فيورباخ يشن انتقاداً دائماً ومركزاً على ما عده ضلالاً للعقيدة ، والذي يعني ضلال اللاهوت بالمعنى المحدد والدقيق للكلمة فلم ينشغل احد من معاصريه بدرجة مكثفة ودقيقة بهذه القضية مثله . وهو كما يقول فوجل Vogel « كان في مناقشته للاهوت أكثر لاهوتية من العديد من اللاهوتيين أنفسهم »[2]

ويرجع ذلك إلى ان اهتمام فيورباخ الاساس هو الدين الذي يظهر محوراً جوهرياً يمثل صلب كتاباته جميعاً . يقول في أولى محاضراته في ماهية الدين : « ان كل كتاباتي تهدف إلى دراسة الدين واللاهوت وما يتصل بهما » ويضيف « لقد كان كل شغلي دائماً وقبل كل شيء ان أنير المناطق المظلمة للدين بمصابيح العقل حتى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحية للقوى المعادية التي تستفيد من غموض الدين لتقهر الجنس البشري[3] »فهو يهدف لا إلى محو الدين والغائه وإنما الوصول به ـ كما يقول انجلز ـ إلى حالة الكمال ، حيث يعتقد ان الفلسفة يجب أن تدخل حظيرة الدين وان تجعل محوراً لها .

فالدين ما زال قائماً باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنساني . . ومن هنا فليس لنا أن نتوقع أن تتنازل الفلسفة يوماً عن حقها في بحث المشكلات الاساسية الدينية وحلها . تلك المشكلات التي يطالب اللاهوت باحتكارها وكما بين برديائيف فلليقظات الفلسفية دائماً مصدر ديني . ويميل بردياثيف إلى الاعتقاد ـ رغم ما في هذا الاعتقاد من غرابة ـ إلى أن الفلسفة الحديثة عامة والفلسفة الالمانية خاصة أشد مسيحية في جوهرها من فلسفة العصر الوسيط بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها ، وذلك لأن فلسفة العصر الوسيط كانت ما تزال قريبة العهد بالفلسفات اليونانية : الافلاطونية والارسطية في

2- Vogel: The introduction to the principles of... p. viii

3- Feuerbach: lectures... p.5

مبادىء تفكيرها ولم تكن المسيحية قد استطاعت بالفعل ان تتغلغل في فكر العصر الوسيط [٤]

ويمكن تتبع اهتمامات فيورباخ بالدين منذ البداية حيث كان يدرس الدين واللاهوت اللذان كانا طريقاه إلى الفلسفة . ويمكن قبول تمييز فيورباخ بين الدين واللاهوت وتقبله للأول ورفضه للثاني كما بين كرنو Cherno بقوله : « بالرغم من معارضة فيورباخ لما يتضمنه اللاهوت وكونه شعر بإنه خطر على التفتح البشري والرفاهية الإنسانية ، فإنه أشار إلى تعاطف ملحوظ لوجهة النظر الدينية ، و« ماهية المسيحية » أوضح دليل على ذلك . [5]

لقد بدا فيورباخ دراسته عام 1823 من هيدلبرج متتلمذاً على يد داوب K.Doub وهـ . ج . بولس H. G. Poulus الذي حاضر عن تاريخ الكنيسة وحاول عقلنة اللاهوت ، إلا أن فيورباخ لم يهتم بهذه المحاضرات الأخيرة ونقدها باعتبارها سفسطة وتوقف عن حضورها. والذي أثر فيه أكثر هو دواب الذي كان يحاضر عن العقائد ، فقد كان ممثلاً للاهوت التأملي متأثراً بهيجل وبلاهوتي برلين ، وكان دواب حافز له للذهاب إلى برلين رغم الصعوبات الكبيرة للاستزادة من علم هيجل ومحاضرات شيلرماخر ومارهنك Marheinek [6]

وكانت كتاباته كلها تأكيداً لاهتماماته الدينية التي لازمته طوال حياته الفكرية التي تظهر من أول عمل له « تأملات حول الموت والخلود » وهو العمل الذي تسبب في حرمانه من أي منصب أكاديمي وخلق له شهرة سيئة وجعل البعض يعتقدون خطأ بأنه ضد الدين .

إن الفهم الاساسي والأولى للدين عند فيورباخ يتلخص في « أن الانثربولوجي هو سر (حقيقة)-الثيولوجي » وهذا مضمون ما يطلق عليه لوفيت

4- Berdyave: Russian Revolution. PP. 11-12

5- M. cherno. P. 12

6- löwth, p. 69, wortofsky, p. xvii

البديهية الكلية Mniversal Axiom عند فيورباخ فالدين له مضمون خاص في ذاته . فمعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته،هي المعرفة التي لم تع ذاتها بعد فالدين هو الوعي الأول وغير المباشر للإنسان أي الوسيلة التي يتخذها الإنسان في البحث عن نفسه ، يحول الإنسان جوهره في البداية إلى نقطة خارجة عنه قبل أن يعثر على هذا الجوهر داخل ذاته ، إن الدين ـ أو على الأقل المسيحية ـ هي سلوك الانسان تجاه ذاته (تجاه جوهره) هذا السلوك يبدو وكأنه موجه صوب جوهر آخر خارجه »[7] . أن الجوهر الآخر هذا إنما هو الجوهر الإنساني ، أو بعبارة أخرى جوهر الإنسان منفصلاً عن حدوده الفردية ، أي منفصلاً عن الوجود الإنساني المادي الذي ينظر إليه بالتبجيل كجوهر فردي مميز عمن يراه ، ومن ثم فإن كل صفات الجوهر الالهي هي صفات جوهر الإنسان في أقصى درجات كمالها . إن الروح الإلهية التي نذكرها أو نعتقد فيها هي نفسها الروح المدركة ، لذا فإننا نقرأ في أحد أعمال هيجل ذلك النص الذي يستشهد به لوفيت .

« إن تطور الدين يرجع إلى أن الإنسان ينكر على الله ما يهبه لنفسه وهذا يتضح في البروتستانتية التي تعبر عن أنسنة الله ، إن الله الإنسان أو (الاله الإنساني) أي « المسيح » هو وحده اله البروتستانتية التي لم تعد تهتم بماهية الله بالنسبة لذاته وإنما تهتم بماهية الله بالنسبة للإنسان ، ولهذا السبب فإنه ليس لديها الرغبة الموجودة في الكاثوليكية ، كما أن البروتستانتية التي لم تعد لاهوتاً ولم تعد مسيحية قد أصبحت ديناً انسانياً »[8] . وعلى ذلك فإنه يمكن لنا أن نبدأ ببيان كتابات فيورباخ عن الدين وتطورها وتعريفه للدين كما ظهر في « ماهية المسيحية » ، إلا أنه من الأفضل إلقاء الضوء أولاً على فلسفة الدين الهيجلية التي كانت سبباً في انقسام الهيجلية أو في اختلاف كتابات الهيجلين الشباب والتي ربما تساعدنا في فهم التفسير الانثربولوجي للدين عند فيورباخ موضوع هذا الفصل .

7- löwth. p. 333

8- Ibid., P. 333

أولاً : الجذور الهيجلية للدين الإنساني .

إن الدين بمعناه الإنساني والذي يمثل المقصد من فلسفة فيورباخ يعد قمة الوعي بالطبيعة والماهية الجوهرية للإنسان ، والدين بهذا المعنى يمكن أن نلتمس جذوره في بعض شذرات هيجل المبكرة . ومن الطبيعي أن نعرض هنا للدين الذي يمثل جوهر الإنسان وتبين آراء فيورباخ المختلفة فيه وتطورها ، وكذلك التعريفات المختلفة للدين وطبيعته ومصدره . ومن ثم فإن البدء بشذرات هيجل يتيح لنا التوصل بدقة إلى مصدر جهود فيورباخ والتعرف بالتالي على ما قدمه ، وفي نفس الوقت يمكننا من الحديث عن الدين الذي لا يمثل فقط جزءاً أساسياً من حياتنا بل أهم عنصر يهيمن على مجتمعاتنا العربية وذلك بدلاً من موقفنا الذي يتخلص في تخوفنا من البحث في الدين أو الذي يظهر على لسان القلة التي يسمح لها بالبحث فيه في صورة عقائد (دوجما طبقية) أو تفسيرات لغوية يحتكرها من يدعون أنهم وحدهم أهل لذلك . وهكذا عشنا مع الدين دون تعمق لماهيته . عشنا على المستوى اللفظي فيه ـ وكأن الحديث عن الدين هو التدين ـ ومن هنا كانت أمية البحث عن حقيقة أو ماهية الدين عند فيورباخ في هذه الدراسة .

وكما يقول هيجل : « لا يجب أن يقتصر الدين على العقائد الجامدة ، ولا يجوز تعلمه من الكتب ، ولا يجب أن يكون لاهوتياً بل بالأحرى أن يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية للشعب ، أي في عاداته وتقاليده وأعماله واحتفالاته ، يجب ألا يكون الدين أخروياً (متعلقاً فقط بالآخرة) بل دنيوياً انسانياً وعليه أن يمجد الفرح والحياة الأرضية ، لا الألم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى »[9]

---

9 ـ د. محمود رجب : الأغتراب ، نشأة المعارف ، الاسكندرية 1978، حيث يعرض لشذرة توبنجن الموضحة لموقف هيجل المبكر من الدين ، نقلاً عن الاعمال الكاملة لهيجل .

وتنطلق هذه النظرة من هيجل الذي يميز بين نوعين من الدين : الدين الموضوعي وهو اللاهوت Theology باعتباره نسقاً من الحقائق والدين الذاتي وهو الجانب الحي ، الذي صار حياة دينية ، وإذا كان اللاهوت مجرد « حرف ميت » ein lates kopital فإن الدين الذاتي هو ما يستحق فقط أن يطلق عليه اسم « الدين » لأنه يتعلق « بالقلب » ويتصل بالعواطف والمشاعر ويتحول إلى أفعال وأعمال[10] . وعندما يتحدث هيجل عن الدين فهو يقصد ذلك الجانب الذاتي . وهذا المفهوم يعد البداية التي انطلق منها فيورباخ في تفسيره الدين : بل إن الهيجلين الشباب قد وجدوا من هذا الفهم « أنجيل تأليه الإنسان » تمجيد رغبتهم الفاوستية في أن يصبح الإنسان إلهاً[11] والواقع ان تلاميذ هيجل من الفلاسفة المعاصرين لم يفعلوا شيئاً سوى أن دفعوا ببرنامج الاسترداد Weiderameigmung الذي صاغه هيجل في شذارته المبكرة إلى أقصى نتائجه ومن هنا علينا الغوص في أعماق فلسفة الدين الهيجلية .

إلا أن الخوض في فلسفة الدين عند هيجل مغامرة صعبة يضاعف من صعوبتها عدم الاتفاق حول معناها . واختلاف الشراح حول تحديد مفهوم الدين ، وبينما يرى ميور Mure أن هيجل يقدم لنا نظرة « صوفية » وإن المشكلة التي تواجهه هي مشكلة وحدة الإنسان والله وهي الوحدة التي نادى بها كل من : يوهمه ومستر ابكهارت Ecbhart الذي قال : « العين التي يراني بها الله هي العين التي أراه بها ، وإن عيننا واحدة ، وإذا لم يوجد الله فإنني سوف لا أوجد ، وإذا لم أوجد فإن الله لن يوجد . . ومقابل هذا التفسيرات فإن جان هيبوليت Hyppolte يرفض القول إن هيجل كان صوفياً لأن الروح الكلي لا يتجلى في الافراد بل في الشعوب ، ويرى أنه لا يقدم لنا كذلك نظرية انثربولوجية لاهوتية . وهذا ما يقول به فندلي Fnidly أيضاً وعلى العكس من

---

10 ـ المصدر السابق ص 119 ـ 120 .

11 ـ جارودي : كارل ماركس ، جورج طرابيشي دار الاداب ، بيروت ط2 ص 22 .

ذلك فإننا نجدكوصيف وجارودي يقدما تأويلاً إنسانياً يخلص إلى أن الموضوع الحقيقي للفكر الديني عند هيجل هو الإنسان نفسه »[12] يقول جارودي في كتابه فكر هيجل « la pensee de Hegel » إن الله من وجهة نظر الروح الذاتي لا يمكن أن يكون متعالياً خارج الوعي الإنساني ، إنه ليس موجود وليس حياً إلا فيه ، أنه لا يمكن أن يكون متعالياً إلا في الكائن . كذلك لا يمكن أن يكون الله تعالى كروح كلي متميز عن الأرواح ، إن معرفة نفسه هي وعي لنفسه في الإنسان ومعرفة البشر لله ، المعرفة التي تتقدم وصولاً إلى معرفة الإنسان لنفسه في الله »[13] .

ورغم التباين الشديد بين وجهات النظر هذه إلا أن قراءة الفصول التي خصصها هيجل عن الروح الموضوعي والروح المقترب عن ذاته في الفينومينولوجيا ، بل والكتابات اللاهوتية المبكرة : شذرة توينجن 1794 ـ 1796 تؤكد الأساس الذاتي الإنساني في فهم هيجل للدين .

فالدين عند هيجل أعلى صورة من صور الوعي بالذات . ويعد الدين من عوامل تأصيل الإنسان وتثبيته على الأرض لأن الدين « مقره القلب » رمز كل ما هو عند هيجل ،وتحول الدين إلى لاهوت جامد يعني تحول بصر الإنسان من الأرض إلى السماء حيث عالم « الماوراء » بحيث يصبح عاملاً من عوامل اغتراب الانسان وشقائه[14] . لقد ظهر هذا الاغتراب بشكل واضح في صفحتين بقيتا مما كتبه هيجل عام 1794 حيث يقول : « أما كل ما هو جميل وسام في الطبيعة البشرية فقد قام هؤلاء المسيحيون البرجوازيون الضعفاء بنقله بأنفسهم خارج أنفسهم على ذلك الفرد الغريب in dos fremde indevdum ولم

---

12 ـ انظر جارودي : نظرات حول الانسان ، يحيى هويدي ، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة . لبيان موقفهما من الفلسفة الهيجلية .

13 ـ جارودي : فكر هيجل ، دار الحقيقة بيروت ص 149 .

14 ـ د. زكريا ابراهيم : هيجل او المثالية المطلقة مكتبة مصر ، القاهرة 1970 ص 354 .

يستبقوا لأنفسهم سوى كل ما هو حقير ودنيء فيهم ، وما قد انتزعه المسيحيون من أنفسهم واسقطوه على شخص المسيح ، بدأنا نفهم أن عملنا وملكيتنا Eigentun تنتمي إلينا » . . وعلى ذلك فمن الطبيعي أن يرى هيجل أن قهر هذا النوع من الاغتراب لن يتم إلا باستعادة الإنسان لصفاته وعلى الخصوص الحرية وامتلاك نفسه من جديد ولذلك قال فيما بعد « ما على جيلنا إلا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز التي بعثرها أسلافنا لحساب السماء »[15] .

هنا تجاوز هيجل النقد العقلي للدين الذي كان ينظر إليه على أنه « خطأ » وقع فيه الإنسان ، وأقام نقد الدين على أساس وجودي تاريخي جديد كل الجدة وثوري تماماً ، تضمن أصل الثورة التي شنها فيما بعد فيورباخ . فالدين هنا لا يبدو كما لو كان خطأ بسيطاً وإنما يظهره على أنه « الاغتراب » فلا ينبغي إذن النظر إلى الدين على أساس أنه « معقول » أو « لا معقول » بل يجيب أن يفهم وينقد بوصفه تعبيراً عن شقاء الإنسان وبؤسه وتمزقه ولذلك فإن هيجل يهيب بالإنسان أن يسترد « كنوزه » التي اغتربت عنه لحساب السماء ، يستردها بوصفها ملكاً خالصاً له . قال انجلز ؛ « بفضل فيورباخ تلميذ هيجل هبطت السماء إلى الأرض وتبعثرت كنوزها كما لو كانت أحجاراً على الطريق ، وما عليه إلا أن يحاول التقاطها وجمعها »[16]

وفي عام 1795 ألف هيجل « حياة المسيح » الذي تناول فيه سيرة المسيح تناولاً عقلياً علمياً استبعد فيه المعجزات التي روتها الأناجيل عنه أي أنه استبعد الجانب الالهي من المسيح . والذي يهمنا هنا هو ما ذهب إليه هيجل من أن اتباع المسيح قد حولوا دعوته من الإيمان بالعقل إلى الايمان بالمسيح ، وهنا يتمثل الشقاء والاغتراب ، أي نقل الصفات السامية في الإنسان إلى فرد أخر هو المسيح ، لقد ألهوا سيدهم المسيح وحولوه إلى شرط للخلاص »[17] وإذا كان

15 ـ المصدر السابق ص 355 .
16 ـ د. محمود رجب المصدر السابق ص 123 .
17 ـ نفس المصدر : ص 127 ـ 136 .

في شذرة 1794 قد تم نقل كل ما هو سام في الطبيعة الإنسانية إلى المسيح فإننا في شذرة 1796 نرى أن الوجود الآخر الذي ينقل إليه الإنسان صفاته أصبح هو الله بدلاً من المسيح .

وقد حاول عديد من الباحثين التقريب بين هيجل وفيورباخ ، ـ خاصة فيما يتعلق بالدين ـ وفي حين أراد البعض انطاق هيجل بعبارات قالها فيورباخ فيما بعد ، فقد جعل آخرون من فيورباخ امتداداً لانثربولوجيا الدين الذاتي عند هيجل ، ففي الفصل الخامس من كتابه عن هيجل يتحدث زكريا ابراهيم عن الروح الموضوعي « مبيناً التشابه بين نصوص هيجل في « نقد الدين » وبين ما كتبه فيورباخ في « ماهية المسيحية » فحين يقول الأول : أن الدين هو أعلى صورة من صور التعبير عن الوعي الذاتي نجد الآخر يقول « إن الديانة المسيحية ليست إلا الوعي الذي تحصله البشرية ذاتها من حيث هي جنس عام » وحين يقرر هيجل أن الإيمان الديني « وعي نائم » مقابل فلسفة التنوير باعتبارها وعياً مستيقظاً تقابلنا عبارة فيورباخ «ان الدين هو حلم العقل البشري» وقول هيجل في كتابات الشباب « أن الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الالهية ،وان فكرة الإنسان عن اللهليست إلا مرآة تعكس لنا فكرته عن نفسه ، كل هذا يجعل بعض مؤرخي الفلسفة يقربون تصور هيجل لله من تصور فيورباخ للإنسان باعتباره مركزاً للدين[18] .

وبالرغم من أن ما سبق يعد تفسيراً من تفسيرات عديدة ، إلا أننا مع ذلك لا نستطيع القول أن هيجل أقام توحيداً مطلقاً بين « الله » و« الانسان » أو بين اللامتناهي والمتناهي على طريقة فيورباخ . فالميتفيزيقيا الهيجلية قد بقيت مغايرة للانثربولوجيا الفلسفية ، ففي حين ظل هيجل ينظر إلى « صلة الله بالإنسان » على أنها المشكلة الأساسية في الدين فأننا نجد لدى فيورباخ محاولة أخرى تقوم على رد الروح المطلق نفسه إلى الروح البشري دون اهتمام باستبقاء عنصر اللانهائية باعتبارها حقيقة روحية مطلقة أي أن فكرة هيجل عن الله قد

---

18 ـ د. زكريا ابراهيم : هيجل او المثالية المطلقة ص 356 .

بقيت مغايرة لفكرة فيورباخ عنه خصوصاً وأن نظرته للدين ظلت نظرة مثالية تستند إلى ميتافيزيقا نظرية لا نظرية مادية ترتكز على انثربولوجيا اجتماعية ومن هنا فإن قول هيجل بأن الطبيعة البشرية لا تكاد تختلف عن الطبيعة الالهية لا يساوي مطلقاً قول فيورباخ « إن الإنسان حين يتحدث عن الله فإنه في الحقيقة لا يتحدث إلا عن نفسه»[19] . ومن هنا فإن هيجل لا يقدم انثربولوجيا لاهوتية مثل فيورباخ لأنه يعتقد أنه إذا كان الله يتجلى لذاته في تاريخ الإنسانية فإن الإنسان لا يؤثر في هذا التجلي وفي هذا الوعي .

ما زال هيجل ينتمي إلى العهد القديم في الفلسفة لأن فلسفته ما زالت مبنية على اللاهوت ففلسفته الدينية هي المحاولة العظمى الأخيرة لإزالة الغموض عن الصراع بين المسيحية والوثنية ، لقد أخفقت الهيجلية في نفي المسيحية وعلينا - كما يقول فيورباخ - إن نكمل هذا الإنكار الواعي للمسيحية ليكون ذلك بداية عصر جديد فإن ذلك يظهر الحاجة إلى فلسفة - لا تمت للمسيحية بصلة بل - تعد ديناً في ذاتها »[20] إن الفكر الفلسفي يعتمد على حالة الإنسان وعلى ظروف عالمه ، وعلى التأويل الفلسفي لهذه الحالة ويمكن لكليهما أن يبتعد عن الهيجلية ، لكن إذا ابتعدنا عن بورجوازية هيجل وعن العالم البروتستانتي فإن الفكر الفلسفي يستطيع أن يتمسك بحريته الدنيوية كما ظهر ذلك عند اليسار الهيجلي وعند فيورباخ[21] .

وعلى ذلك فإن عرض مفهوم الدين عند فيورباخ والتفسير الانثربولوجي له . - وهو مهمتنا في هذا الفصل - لن يكفي فقط في بيان وتأكيد طبيعة الإنسان بل يلقي الضوء أيضاً على هذا المفهوم عند غيره من الفلاسفة والمفكرين مثل : كيركجورود ونيتشه وفرويد .

---

19 - المصدر السابق ص 157، جارودي : فكر هيجل 234 .

20- Feuerbach: The Necessity of a Reform of philosophy, P. 147

21- Emil Fackenheim: The Religious dimension in Hegel's thought, Boston press, Boston 1967, PP. 339-340

ثانياً : مراحل تفكير فيورباخ في الدين .

نحاول في هذه الفقرة رصد وتحديد أهم المفاهيم التي ظهرت في مختلف مراحل تطور فكر فيورباخ الديني أكثر مما نسعى إلى بيان كتابات فيورباخ الدينية وترتيبها ترتيباً تاريخياً . وإذا كان البعض قد حاول تحديد هذه المراحل في مرحلتين ـ مالفن كرنو M.cherno [22] فإننا يمكن أن نلمح أربعة مفاهيم أساسية للدين تمثل أربع مراحل متتالية تعبر عن فهم فيورباخ لماهية الدين الإنساني .

وقد تمثل مفهومه الأول في « ماهية المسيحية » حيث قدم تصوراً للدين في نطاق الديانة المسيحية ، اتبعه بـ« ماهية الإيمان عند مارتن لوثر » الذي يعد مرحلة انتقالية بين « ماهية المسيحية » وكتابيه « ماهية الدين » و« محاضرات في ماهية الدين » اللذين يمثلان المرحلة الثالثة في تفكيره بينما المرحلة الرابعة والأخيرة تجدها في كتابه Theogony « أنساب الالهة تبعاً للمصادر القديمة الكلاسيكية العبرية والمسيحية » الذي كثيراً ما يغفل عنه الشراح عند الحديث عن « الدين عند فيورباخ » . ويمكن بيان هذه المراحل من تفكير فيورباخ الديني كما يلي :

1 ـ المرحلة الأولى : « ماهية المسيحية » .

في هذه المرحلة تصور فيورباخ الله على أنه نتيجة لتجريد الإنسان من سمات البشرية خاصة ومن مميزات الجنس البشري ككل ، وذلك بجعلها كينونة حقيقية . فقد حاول البشر ـ كما يقول ـ تحقيق مثلهم العليا وصفات الكمال (فيهم) ونظراً لدعم تحققها (كاملة) في كائنات بشرية محددة ، ورغبة في تجسيد

---

22 ـ يقسم مالفن كرنو في مقدمة ترجمته «لماهية الايمان لدى مارتن لوثر» مراحل تفكير فيورباخ الديني الى مرحلتين : الاولى «ماهية المسيحية» والثانية «ماهية الدين» وتأتي «ماهية الايمان . .» تطويراً للاولى وتمهيداً للثانية ص 9 ـ17 .

هذه المثل،خلق البشر الله متناسقين أن هذه الصفات والمثل (التي تكون صورة الله عند البشر) وإن بعيدة عن البشر كأفراد وغير متحققة فيهم ، إلا أنها متحققة في الجنس البشري ككل وليست في كائن منفصل وبعيد عن البشر أنفسهم .

ويظهر هذا التصور في أول ابداعاته « تأملات حول الموت والخلود » وفيه عرض فكرة المرآة التي أشرنا إليها سريعاً قبل ذلك ، وهي تعني عند فيورباخ أن الله مرآة Spiegel تنعكس فيها صفات النوع البشري . يقول : « حتى لو لم تكن عندك أية فكرة عن الله فأنت لا تجهل أنه الوجود بلا حدود l'etre sans bornes ، الوجود اللانهائي في الزمان والمكان وبالتالي لا تجهل أنه لكي نتصور الله ذهنياً يجب أن تنفي كل التحديدات determinations وكل القيود restrictions كل ما يحيط بنا من حدود تحد الأشياء المتناهية »[23] . ويمكن أن نتابع نفس فكرة فيورباخ حين يضيف : « لو لم تعتبروا الله الوجود اللانهائي ، أنه لشخصية ، أي لو لم تروا فيه شيئاً آخر غير حرية الارادة ، الوعي بالذات ، فانتم تفكرون في الله بشكل سطحي . هذا الإله المشخص لم يكن شيئاً آخر سوى النموذج المادي الذي هو في الحقيقة انعكاس لذاتية الإنسان Reflete le moi humain أو للذات الإنسانية ، فالله كالسطح الأملس الذي يعكس الذات الإنسانية للذات الإنسانية »[24]

وعن طريق عملية تحويل صفات الإنسان يصل بنا فيورباخ إلى أهم قوانين الجدل الهيجلي ويقلبها بحيث تدخلها ـ فيما بعد ـ المادية التاريخية في أطر الجدل المادي ، فنحن نصل إلى الإنسان عبر نظرية المعرفة حيث لا يوجد شيء في العقل لم يكن في الطبيعة ، وكما نميز بين المضمون العقلي والمضمون الطبيعي فأننا نجد تميزاً ـ صورياً ـ بين ما في الله وما في الإنسان حين يقول فيورباخ على

23- Feuerbach: la Mart... P. 55

24- Ibid, P. 515

عكس ما يرى البعض[25] : « إن تمييزاً صورياً يؤسس على الكم ، الدرجة ، العدد - وهي مقولة خارجية - ليس تمييزاً جوهرياً أو كيفياً يجعل الله المشخص الذي تتحدث عنه يمتلك كل الصفات وكل قوى الإنسان ، لكن مكبرة في أبعاد أكثر إنسانية ، أكثر اتساعاً لا تقارن (أي أنه في النهاية حين يصل الكم إلى أكبر درجة يتحول إلى كيف ، وتجد أن الخطوط الأساسية في مفهوم شخص الله مطابقة تماماً لنفس الخطوط في مفهوم الإنسان »[26] .

ويبين برديائيف في كتابه «الالهي والإنساني» The Divine and The Human «ان فكرة فيورباخ بان الانسان ينسب إلى الله طبيعته السامية ليست جدلاً يهدف الى انكار الله ، بل على العكس تهدف إلى غير ذلك تماماً فهي توضح ان هناك توافقاً واكتمالاً بين الله والانسان ذي الروح الحرة»[27] فالإنسان قد خلق إلهاً لنفسه على صورته يحمل ملامحه تماماً ، ووضعه في عالم متسام Transcendent كطبيعة سامية له . وهذه الطبيعة يجب أن ترجع اليه ، فالاعتقاد في الله كنتيجة ضعف وفقر الإنسان ، لانه لو كان الإنسان قوياً غنياً ما كان يحتاج الى الله . ولذا فإن سر الدين هو «الانثربولوجي» و«ماهية المسيحية» الذي كتبه فيورباخ نجد فيه اسلوب كتب التصوف ، ومن هنا - فكما أرى - ظلت طبيعة فيورباخ دينية فتأليهه للانسان هو تاليه الجنس البشري والمجتمع وليس تأليهاً للإنسان الفرد أو الشخصية»[28] .

وعملية اسقاط الصفات الإنسانية على الله هذه ، هي ما يقصد بها الاغتراب الديني باوسع معانيه كما يقول شاخت فإن أفضل تطبيق لذلك نجده في «ماهية المسيحية» و«ماهية الدين» حيث نجد فيورباخ معنياً بشكل خاص

---

25 - انظر د. امام عبد الفتاح : المنهج الجدلي عند هيجل ، دار المعارف القاهرة . خاصة الباب الرابع ص 325 - 325 .

26- Feuerbach: Ibid., P. 516

27- Berdyave: The Divin and Human, Trans. by R.M. French, P.44

28- Ibid., P. 136

باقرار أن مفهوم طبيعة الإلهية لا يعدو أن يكون مفهوماً عن طبيعة الإنسان [29] .

ويعتقد فيورباخ ان الإنسان قد خلق الله على صورته الجوهرية ويبدو الاثنان متباعدان عن التماثل لأن هناك تنافراً بين طبيعة الإنسان الفعلية وطبيعته الجوهرية أو المثالية والاخيرة لا الاولى هي التي تنعكس في فكرة الله ، ولقد أسيء تفسير طبيعة هذا التباين وأصبح ينظر اليه كفارق بين الإنسان الفعلي ووجود متمايز عنه هو الله . وعلاوة على ذلك فإن هذا الفارق قد اتخذ سمة شيء يتعين احترامه الامر الذي أدى إلى أن الإنسان لم يجرؤ على التطلع الى الحصول على تلك الصفات التي يعزوها إلى ذلك الوجود الآخر . الا أنه في تنازله عن الصفات فإنه ينفي في الحقيقة طبيعته الجوهرية ، وقد يمكننا أختصار هذا الموقف مستخدمين الفاظ فيشته فنقول : «أن الإنسان خلع على الموضوع صفاته الجوهرية . في تعارض مع ذاته وبقيامه بذلك فقد تنازل عما هو جوهري بالنسبة له .

ويمكن التقريب هنا بين تصور فيورباخ للصفات الإنسانية التي يخلعها المرء على ذات مغايرة مفارقة وبين تصور بعض علماء الكلام المسلمين للعلاقة بين الذات والصفات وفي الحقيقة فإن القضية عند علماء الكلام المسلمين أشاعرة كانوا أم معتزلة ظلت تدور في نطاق الذات الالهية ، وهو نفس الإطار الذي انتقده فيورباخ في «ماهية المسيحية»والذي يرى في إعطاء صفات الإنسان للكيان مغاير في كائن مفارق ، موقف مغترب . وقراءة لبعض كتب علماء الكلام خاصة مقالات الاسلاميين تعطي لنا صورة أخرى تدور في اطار «قضية الحقيقة والمجاز في الفكر المعتزلي» والاشكالية هنا تدور في اطار قضية الحقيقة والمجاز في الفكر الكلامي المعتزلي فالاشكالية هنا «في القول ان الله عالم حتى قادر سميع بصير» وهل يقال ذلك في الله على الحقيقة ام لا ؟ وهل يقال ذلك في

29 ـ شاخت : الاغتراب ، كامل يوسف ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت لبنان ، 1980 ص 126 ـ 127.

الإنسان على الحقيقة أم لا ؟ تلك القضية (المجاز والحقيقة) نجدها لدى المعتزلة وتظهر في موقف متميز لاحد معاصري الاشعري يعرف بابن الايادي ، يحكى عنه ابو الحسن في «المقالات» قائلاً :«قال بعض اهل زماننا وهو رجل يعرف بابن الايادي» ، ـ وهو صاحب نزعة إنسانية تنسب العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وكذلك سائر الصفات إلى الإنسان «أعلى الحقيقة لا على المجاز» بينما تنعكس هذه الصفات نفسها على الله الذي تصوره كثيراً من اصحاب الفرق على صورة الانسان له نفس الصفات لكن بصورة غير التي عليها الصفات في عالمنا الإنساني ـ وتنسب اليه (الله) . هذه الصفات مجازاً . يقول الاشعري نقلاً عن ابن الايادي : ان الباريء عالم قادر حي سميع بصير في المجاز ، والإنسان قادر سميع بصير في الحقيقة وكذلك في سائر الصفات»[30] .

هذا القول يفترض وجهتين نظر اساسيتين الاولى هي النظر الى الصفات نظرة حقيقية بنسبتها إلى الإنسان . والثانية هي النظرة المجازية التي تنسب هذه الصفات إلى الله بينما حقيقتها صفات إنسانية يخلعها الإنسان مجازاً على الله حيث يعطي اجمل ما فيه إلى اكمل المخلوقات .

وقد عرض موقف فيورباخ من اللاهوت في ماهية المسيحية «فيلسوفنا للهجوم عليه من مختلف الجبهات : من اللاهوتيين ومن الهجلين الشباب خاصة باور وشترنر . فقد نشر م . ج . موللر M.J.Muller في الكراسة الاولى من «الدرسات والنقد اللاهوتي» الصادرة في هامبورج 1842 نقداً «لماهية المسيحية من وجهة النظر اللاهوتية . وموللر بصيغة هذه لم يتناولها بالمناقشة النقدية ، وانما تعامل مع الكتاب لاهوتياً لا فلسفياً . وهذا في الواقع موقف اللاهوتيين عموماً وهو التركيز على المسائل الثانوية وعدم المناقشة الفلسفية ، فبدلاً من ان يتناول ما اسماه فيورباخ . بينه evidence وبرهان ، حقيقة ،

---

30 ـ ابو الحسن الاشعري : مقالات الاسلاميين طبعة محمد محي الدين عبد الحميد القاهرة 1950 ص 240 .

ضرورة منطقية ، يترك ذلك باعتباره تخيلاً ، شعوذة وينعت فيورباخ : المجدف ، الماكر ، العابث مضيفاً اليه الوقاحة والجهل واللا اخلاقية والمادية . ومن هنا نجد فيورباخ من مقالة «الرد على لاهوتي» يحاول بشكل موضوعي تناول ليس فقط موقف موللر موقف اللاهوتيتين عامةمن كتابه[31] .

ان موللر كلاهوتي يخطىء في فهم فيورباخ ففي كتابه الاخير اتجاه اكثر عمومية اتجاه فلسفي ، فهو مرغم باعتباره فيلسوفاً أن يوجه نقده إلى كل الصفات التي يعطيها اللاهوتيون للاله اللاهوتي للاله فهو يتجاوز معتقداته الشخصية كمؤمن وملحد إلى تحليل عناصر المسيحية والتنقيب فيها وراءها وقد بين فيها عنصرين أساسين هما :

- العنصر الكلي Universal ؛ الإنساني وهو الحب والاخوة .
- العنصر الفردي Indivdual الإناني اللاهوتي ، عنصر الايمان الذي يكون الغيب والخطأ والزيف ، يكون الظل الخاوي الذي يريد اللاهوت ان يمرره الينا كوجود حقيقي»[32] ففيما يتعلق بالاوهام اللاهوتية فإنا اقوم بمحاربتها بلا استثناء لكن ابقى على معانيها الإنسانية ؛ ومن هنا أنا الا اساوي بين السيدة العذراء كوجه لاهوتي باعتبارها ام الاله وبينها كصورة إنسانية لمريم العذراء ؛[33]

وليس موللر فقط هو الجهة الوحيدة التي فتحت نيرانها على فيورباخ بل أن باور وشترنر أيضاً قد وجها سهام نقدهما اليه . فالاخير في كتابة «الاوحد وصفاته» ينتقد مفهوم الدين الإنساني كما جاء في «ماهية المسيحية» . وما يهمنا هنا هو رد فيورباخ الذي يدين شترنر الذي يبقى على المحمولات والصفات الدينية ، «فالاوحد» لا يعطينا - فيما يقول فيورباخ - سوى تحرراً لاهوتياً من

31- Feuerbach: Reponse A un theologien, P. 152

32- Ibid., P. 54

33- Ibid., P., 54

اللاهوت ومن الدين بينما تتجاوز «ماهية المسيحية» ذلك تجاه الدين الإنساني .[34]

ب ـ المرحلة الثانية : ماهية الايمان .

وهذه المرحلة تجدها في كتاب «ماهية الايمان عند مارتن لوثر» وهي تمثل أنتقالاً من «ماهية المسيحية» إلى «ماهية الدين» . ولقد كانت دراسة فيورباخ «ماهية الايمان» محاولة لكي تقدم لنا دليلاً تسجيلياً لحقيقة الدين من خلال عبارات واقوال لوثر حيث يتجه الدين نحو الإنسان ويتخذ من سعادة الإنسان هدفاً ومقصداً له[35] . ويعد «ماهية الايمان لدى لوثر» ملحقاً لـ «ماهية المسيحية» فهو محاولة لوضع الافكار الرئيسية له في شكل اكثر تماسكاً . واذا كانت هذه المرحلة وسابقتها تحاول بيان المصدر الإنساني للدين وان الالهة في النهاية تمثل مشاعر وافكار الإنسان الداخلية ، وتعد تعبيرا عن احلامه وامانيه . فإننا يمكن ان نجد لدى سيجموند فرويد S.Freude امتداداً لهذه الموقف السيكولوجي واستمراراً له ، حيث يستخدم التحليل النفسي لتأكيد وتعميق افكار فيورباخ وانثربولوجيته الدينية .

لم يباشر فرويد ـ على حد قول ارنست جونز مؤرخ سيرته ـ الدراسة الجدية لاصول الدين النفسية الا من «الطوطم والتابو» 1911 الا أنه من المفيد القول ان الاسس التحليلية للدين لم تكن وليدة كتاب واحدة ومفاجئة بل تبعثرت في مؤلفات عديدة قبل ان تظهر كاملة . ففي دراسته عن «ليوناردو دافنشي» يبين مصدر الاعتقادات الدينية ، ويبرر ان ثمة علاقة قائمة بين الشعور الديني والعلاقة مع الأب . فالتحليل يرينا يومياً كيف يفقد الشباب

---

34 ـ فيورباخ : جوهر المسيحية في علاقتها بالاوحد وصفاته ص 221 .

35- Feuerbach: The Essence of faith.. P. 11

ايمانهم الديني لحظة انهيار العلاقة الابوية[36] . الا ان الحديث التفصيلي عن الدين عند فرويد لا يمكن ان يتم دون تحليل كتاب مستقبل الوهم L'avenir d'une sllusion .

ويبين فرويد ان الافكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر انجازات الحضارة ، ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق اي «أنسنة الطبيعة» التي تشتق من الحاجة التي تحاصر الإنسان إلى ان يضع حداً لحيرته وضياعه وضائقته امام قوى الطبيعة المخيفة ، الأمر الذي يتيح له ان يقيم علاقة معها وان يؤثر عليها في خاتمة المطاف . فالإنسان البدائي لا خيار له : فهو لا يملك طريقة أخرى في التفكير ، فمن الطبيعي عنده ، بل من شبه الفطري ان يسقط ماهيته الخاصة على العالم الخارجي ، وان ينظر الى جميع الاحداث التي يلاطفها وكأنها من صنيع كائنات مشابهة له وذلك هو منهجه الاوحد في الفهم[37]

ويظهر الدين هنا أقرب ما يكون إلى اغتراب الصفات الإنسانية التي يخلعها الإنسان على قوى الطبيعة حتى يشعر بتوافق معها أو يستطيع إقامة نوع من العلاقة بينها وبينه . وفي بداية الفقرة السادسة من كتابه يبين فرويد : «ان الأفكار الدينية ليست خلاصة التجربة أو النتيجة النهائية للتأمل والتفكير انما هي توهمات ، تحقيق لأقدم رغبات البشرية واشدها الحاحاً وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات[38] .

36 ـ انظر فرويد : مستقبل الوهم ، وقارن راية برأي سدني هوك الذي يقول «انه قد يكون الجنوح إلى تعويض الذات عن نقائصها بادماجها في الاعمال المجيدة التي قام بها اخرون اسعد حظاً والذي نستشهد بفيورباخ الذي قال معللاً باللهجة المنطقية ان هذه الظاهرة توضح طبيعة الالهة التي يعبدها البشر هوك : البطل في التاريخ مروان الجابري ، المؤسسة الاهلية للطباعة بيروت 1959 ص 32، ورالف رزق الله فرويد ودلتو والدين ، مجلة الفكر العربي المعاصر بيروت لبنان 1981 ص 93 .

37 ـ فرويد : مستقبل الوهم ص 28.

38 ـ المرجع السابق ص 43 .

ويقترب فرويد من فيورباخ في تحديده للدين بإنه امان قلبية ، «أنه جميل ورائع حقاً ان يكون هناك إله فاطر للكون ذو عناية ، رؤوف وأن يكون هناك نظام اخلاقي للكون وحياة ثابتة لكن من المثير للفضول فعلاً ان يكون هذا كله بالتحديد ما يمكننا ان نتمناه لا نفسنا» . هنا يبدو كأن فيورباخ هو الذي يتحدث ، فاراء فرويد الدينية تجد أصولها عند فيورباخ . وهذا ما يعترف به فرويد بشكل غير مباشر حين يقول : «هل قلت شيئاً غير ما قاله رجال أخرون أهلاً للثقة اكثر مني ، غير أن ما قالوه تم بصورة أكمل وأقوى وأفصح وابلغ ؟ واسماء هؤلاء الرجال معروفة لدى الجميع ، لذا لن احتاج إلى أن أسميهم لأنني لا أريد أن أبدو كمن يضع نفسه في مصاف هؤلاء ويعتبر نفسه واحداً منهم ، وقد اكتفيت ـ وهذا هو الجانب الوحيد من بحثي ـ بإن أضفت إلى نقد المتقدمين العظام بعض الاسس السيكولوجية[39] .

وسواء اكان فيورباخ واحداً من هؤلاء العظام الذين سبقوا فرويد وممن كان يقصدهم في عباراته السابقة فمما لا شك فيه ان في نظرية فيورباخ عن الدين اسساً تفسر ملامح النظام الفرويدي النفسي .ان ملاحظة فيورباخ ان الثيولوجي Thealagy ما هو الا باثولوجي Pathalagy (علم امراض) ملاحظة ذات اهمية كبيرة ومنها يبدأ العلاج . ومن هنا فمقصد فيورباخ تأسيس علم الامراض كمقدمة للعلاج ـ علاج الاغتراب ـ والعودة الى طبائع الاشياء وماء الايونيني عند طاليس وتجعل منه ـ فيمايرى حسن حنفي ـ محللاً نفسياً سابقاً على فرويد[40] .

واذا عدنا الى بيان مفهوم فيورباخ الإنساني للدين وتوضيح تفسيراته الانثربولوجية القائمة على التحليل السيكولوجي ، نجد ان الإنسان حين يجسد صفاته البشرية في صورة اله فإنه ينكر على نفسه الاشباع الحقيقي وينغمس بدلاً من ذلك في اشباع خيالي ، ذلك لأن العقائد الجامدة هي امان قلبية

---

39 ـ المرجع السابق ص 49 .

40 ـ د. حسن حنفي : الاغتراب الديني عند فيورباخ ص 43 .

تحققت والاعتقاد في الله ينبع من ميل الإنسان الى مقارنة الكائن غير الكامل بالفكرة العامة للكمال الإنساني . ومن هنا فالراهب أو الراهبة اللذان يمتنعان عن التمتع بالجنس يجدان بديلاً لهذا التمتع في العالم المثالي . ويعتقد فيورباخ ان هناك تشابهاً بين العقيدة الدينية والاحلام ، الشعور حلم والعيون مفتوحة والدين وانت في حالة وعي . فالحلم مفتاح اسرار الدين ، ليس فقط الاحلام هي التي تلقي الضوء على طبيعة الدين ، ذلك لأن انحرافات المتعصبين من المتدينين والمبالغات الدينية للإنسان البدائي تلفت انتباهنا إلى جوهر اكثر الاديان تطوراً وتحضراً»[41] . وهذه ما يقرب من فرويد كما بينا . مما جعل هـ . ب . اكتون H.B.Acton في كتابه «وهو العصر» The Illusion يقول : «انه لا يمكن لأي إنسان على معرفة بتفسير فرويد للدين في كتابه «مستقبل الوهم» الا ان يتملكه الاعجاب للتشابه الشديد بينه وبين اراء فيورباخ .

فهما يرفقان الاعتقاد فيما ليس له وجود حسن وقد ركز كل منهما على وظائف ثلاثة للدين هي ؛ تخليص البشر من الخوف من القوى التي فرضتها عليهم تعاليم الكنيسة . ويجادل فرويد بنفس طريقة فيورباخ بإن العلم الطبيعي ينمو ويتطور وتزداد اهميته لانه يعالج القضايا الثلاثة التي كان يعالجها الدين . ويقبل فرويد على مضض مثلما فعل فيورباخ التعويض الخيالي الذي يقدمه الدين ، ويعتقد ان الناس يمكنهم ان يحرروا أنفسهم من ذلك اذا امتثلوا لصوت العقل ، وعلى المدى البعيد سيتغلب العقل والتجربة على كل شيء ، واوجه الشبه هذه توضح ان فرويد تأثر بصورة مباشرة بكتابات فيورباخ[42] .

وقد أسترعت العلاقة بين فرويد وفيورباخ انتباه عديد من الباحثين خاصة فيما يتعلق بنقدهما للدين. فقد نشر أ . هـ . فيزر A.H.Weser دراسة بعنوان «نقد سيحموند فرويد ولدفيج فيورباخ للدين» في ليبزج 1963[43] .

41- Feuerbach: The Essence of christianty pp 139- 140

42- H.B. Acton, The Illusion of the epoch, 1973, P.121

43- A.H. Weser: S. Freude und l.Feuerbach Religionskritik, In augural- Dissertation leipzig 1936.

ونجد هذه العلاقة تظهر أيضاً لدى بعض علماء الاجتماع الديني في تناولهم للاسس النفسية للدين .

جـ - المرحلة الثالثة : ماهية الدين

ويمثل «ماهية الدين» وهو الكتاب الذي تعرض له المرحلة الثالثة من تفكير فيورباخ الديني . وقد ركز فيه وكثف مفهومه عن الدين الذي توسع فيه بعد ذلك في كتابه «محاضرات في ماهية الدين» التي القاها في هيدلبيرج عام 1849/48 ليشمل العديد من الديانات غير المسيحية . وان كانت هذه الديانات تعد عنده ملاحق او تذييلات للمسيحية . فقد رأى ان المسيحية و الديانات الروحية التي تمثل مرحلة اعلى من التطور الديني كانت تسبقها فترة من الديانات الطبيعية وعلى ذلك فإنه اذا كان الدين في المرحلة الاولى والثانية مستمداً من الخصائص البشرية فإنه هنا يقوم على الموضوعات الموجودة في العالم الطبيعي .

يتضح ذلك من الفقرات الاولى من «ماهية الدين» فالكائن الذي يختلف عن الانسان ويكون مستقلاً عنه ، والذي ليس له طبيعة بشرية وليست له صفات بشرية ، ليس شيئاً في الحقيقة سوى الطبيعة»[44] . ويوضح ذلك في «محاضرات في ماهية الدين» قائلاً : «لقد اعترضوا على كتابي «ماهية الدين» بقولهم إن الإنسان كما بدا في هذا الكتاب ليس تابعاً لشيء وبهذا أكون قد تابعت في زعمهم اولئك الذين ألهوا الإنسان من قبل ، ولكن الرأي عندي أن الكائن الذي هو شرط مسبق للإنسان انما هو الطبيعة . ويضيف «ان كينونة الطبيعة هي بالنسبة لي الكينونة الأزلية التي لا أول لها انها الكائن الأولى في الزمان وليس في المرتبة هي الكائن الأول فيزيقياً وليس اخلاقياً»[45] .

44- Feuerbach:. The Essence of Religion, P.I

45- Feuerbach: Lectures on... P. 26

ومن هنا فالطبيعة هي الموضوع الأصلي الأول للدين كما يبرهن على ذلك تاريخ كل الديانات والأمم[46] فالتأكيد بأن الدين فطري بالنسبة للإنسان يصبح زائفاً اذا تطابق مع الثيولوجي ، ويكون صحيحاً تماماً اذا كان الدين هو الشعور بالتبعية الذي يدرك فيه الإنسان انه لايستطيع الوجود بدون كائن آخر مختلف عنه . وإذا فهمنا الدين هكذا فإن هذا الكائن يكون ضرورياً بالنسبة للإنسان كضرورة النور للعين والهواء للرئتين او الطعام للمعدة . والدين هو اظهار مفهوم الإنسان لنفسه ولكن علاوة على ذلك فإن الإنسان كائن لايوجد دون ضوء ،دون هواء ، دون ماء ، دون ارض،دون طعام ، انه باختصار كائن يعتمد على الطبيعة[47] . وهذا الاعتماد موجود لدى الحيوان وفي الإنسان طالما أنه يتحرك داخل المجال الحيواني وهو اعتماد غير واع ولكن بارتفاعه للوعي والتخيل وعند التفكير فيه والاعتراف به يصبح ديناً[48] . لقد تطور تفكير فيورباخ في المرحلتين الاولى والثانية من جهة حيث اصبح الدين مستمداً من شعور الإنسان بالتبعية في المراحل الاولى ، وبالاعتماد على الطبيعة في المرحلة الثالثة . يقول «الله هو الطبيعة» مجردة والطبيعة بالفن الحقيقي لا المجازي هي الطبيعة المحسوسة الواقعية التي تظهرها لنا الحواس وهذا مانجده في المحاضرة السادسة «ان كل الانطباعات التي تنتجها الطبيعة على الإنسان بواسطة الحواس لايمكن ان تعتبر بواعث عبادة دينية»[49]

د- المرحلة الرابعة : الثيوجونيا

وهي المرحلة الاخيرة في تفكير فيورباخ الديني والتي تظهر فيها الارتباط بين الدين والاخلاق . وقد ظهرت هذه المرحلة عندما تطورت الفنون المتحضرة

46- Feuerbach: The Essence of Religion, P.2

47- Ibid., P. 2

48- Feuerbach: Lectures on.. P. 21

49- Ibid., P. 22

وقلت ضغوط قوى الطبيعة على الإنسان ، وفي هذه المرحلة وانطلاقاً من الاسس النفسية للدين - كما ظهرت في المراحل السابقة - فقط طور فيورباخ افتراضاً شعر انه اكثر ملاءمة لتفسير الاوجه المتعددة للتطور الديني . ففي كتابه انساب الآلهة : حسب المصادر الكلاسيكية العبرية والمسيحية القديمة «1857 أشار على سبيل المثال إلى ان ادراك الإنسان لمثله العليا وادراكه لاعتماده على كائنات أخرى يمكن ان يكونا معاً نوعاً من الحث على السعادة .

وطبقاً لهذا الرأي فقد ادعى الإنسان ان رغباته يمكن الحصول عليها ولكي يجعل هذا الافتراض صحيحاً نظر البشر الى آلهتهم على انهم المكملون والضامنون للرغبات البشرية . وعلى هذا فإن نشأة الآلهة لاتكمن في اعتماد سلبي على الطبيعة والبشر ، ولكن تكمن في حافز ايجابي يقوم على افتراض ان الرغبات والاماني البشرية تتفق وطبيعة العالم»[50] . ويرى ارفون ان فيورباخ نشر كتابه «انساب الآلهة . . .» من اجل ايجاد توافق بين إنسانية «ماهية المسيحية» وطبيعة «ماهية الدين» لقد حاول فيورباخ ان يعثر في مفهوم «الله» على العناصر الإنسانية والطبيعية . فالإنسان اذ يصطدم بالقدرة الكلية للطبيعة يسقط على الآلهة رغبته في الانتصار عليها (أي الطبيعة)[51] .

لم يحقق «الثيوجونيا» أي نجاح فالسرد الوصفي الذي يمتد بطول الكتاب يشعر القارىء بالملل ، ويكتب فيورباخ في رسالة تعود الى عام 1860 قائلاً : «انه لمن المثير للدهشة ان نرى اتفاق اصدقائي واعدائي على تجاهل هذه الدراسة التي تنطلق من ابحاث موسعة . وهذا الكتاب في نظري ابسط كتبي واكثرها اكتمالاً ونضجاً . لقد عرضت فيه «في قضايا مباشرة» كل ما كنت قد عرضته في كتاباتي السابقة على شكل مناقشات فلسفية جدلية»[52] ورغم ان هذا

50- M. cherno PP. 9-10

51 - هنري ارفون : فيورباخ ص 21 .

52 - المصدر نفسه ص 21 - 22

هو رأي فيورباخ في عمله إلا أن الكثيرين رأوا فيه نذيراً بهبوط سوف تزداد حدته[53].

ورغم هذا الاهتمام بالدين الذي يظهر في هذه المرحلة المختلفة في الكتابة عن الدين والتي تبين تطور فهم فيورباخ له . نجد فيلسوفنا يتعرض للوقوف خلف قضبان الفهم الديني الكلاسيكي «الحرفي المتزمت» في قضية هامة هي تهمة نفي الدين والإله ، وعلى الرغم من ان فيلسوفنا لاتشغله مسألة الايمان والالحاد كما ذكر في بداية المجلد الاول من اعماله الكاملة إلا أنه يرفض تشويه افكاره خلافاً لمزاعمهم الحمقاء ضدي ، كما انني لاأريد أن أرى الطبيعة مؤلهة لاهوتياً[54].

ان فيورباخ كما يعتقد ريردان B.M.Reardon قادر على ان يهب الايمان لعصر خلا من الايمان ولهذا نجد ريردان يضع فلسفة فيورباخ في تيار «الفكر الديني في القرن التاسع عشر» في كتابه الذي يحمل نفس الاسم ففيورباخ ليس مستهزئاً بالدين ، ذلك لأن الجانب الديني للحياة ليس عبثاً وانما هو المفهوم الاساس لادراك الإنسان لذاته وذلك لأن موضوع الدين الرئيسي هو الإنسان كما يتضح من تحليل الخبرات الدينية التي تتعدى صور اللاهوت غير المتناسقة ، فالله ببساطة انعكاس للإنسان ذاته»[55] ونجد نفس الرأي لدى جون لويس الذي يرى «ان فيورباخ كان رجلاً متديناً إلى ابعد الحدود ومن ثم فإن ماديته جاءت مختلفة تماماً عن أية مادية سابقة . فهو لا يحتقر الدين وانما يرى في الله اسقاطاً لحالة الإنسان البائسة المحرومة[56] .

---

53 ـ هذا رأي كل من كامنكا في «فلسفة فيورباخ» وانجلز في «فيورباخ ونهاية الفلسفة الالمانية الكلاسيكية» .

54- Feuerbach: Lectures on.. P.26

55- B.M. Reardon: Religion thought in Nineteemth century P. 83

56 ـ جون لويس : المدخل الى الفلسفة ، انور عبد الملك ، القاهرة ص 187 .

ويمكن ان نقدم شهادتين لبيان موقف فيورباخ من الدين الاولى للفيلسوف الوجودي نيقولا برديائيف والثانية لفردريك أنجلز . يقول الاول في كتابه «الآلهي والبشري» The divine and The Human : ينادي فيورباخ بدين الإنسانية وقد كتب «ماهية المسيحية» بطريقة كتب التصوف وظلت طبيعة تفكيره هي طبيعة المؤلهة . ويؤكد ان فكرة فيورباخ عن تحويل الثيولوجي إلى انثربولوجي ليس المقصد منها انكار الله بل تأكيد الإنسان . وتأكيد فيورباخ ان الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية لاتهدف إلا إلى التوافق والاكتمال بين الله والإنسان ، الإنسان ذي الروح الحرة ذلك الكائن الطبيعي الاجتماعي»[57] . ونجد ذلك أيضاً في كتابه «العزلة والمجتمع» الذي يؤكد فيه برديائيف على الناحية الوجودية في فلسفة فيورباخ ، لأنه يجعل من الإنسان الفكرة المسيطرة على حياته . ويضيف برديائيف ان التعرض للإنسان معناه التعرض لله وهذه في نظري هي المسألة الاساسية»[58]

تلك شهادة فيلسوف لا يشكك احد في مسيحيته . ويرى انجلز في كتابه «لدفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية» ان موقف فيورباخ من الدين واضح وصريح فهو يبقى عليه ، على العكس من موقفه من اللاهوت . وفي الفصل الثالث يؤكد انجلز ان هدف فيورباخ هو الوصول بالدين إلى اسمى درجات الكمال[59] . موضحاً رأي فيورباخ في مقالته «ضرورة اصلاح الفلسفة» ان عصور الإنسانية لاتتميز الا بتغيرات دينية ، ولا تكون الحركات التاريخية اساسية الا اذا كانت جذورها متأصلة في قلوب البشر ، مع ملاحظة ان «القلب عند فيورباخ ليس فقط صورة من صور الدين بل هو ماهية الدين»[60] .

57- Berdyove: The Divine and the Human. P 32

58 ـ برديائيف : العزلة والمجتمع ص 30 .

59 ـ انجلز : فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، راشد الرواس ص 55 .

60- Feuerbach: The Necessity of the Reform of phil., P.

يبقي فيورباخ ـ كما يرى انجلز ـ على الدين الذي يشتق من العلاقة القائمة على اساس المحبة ، أي على اساس تلك العلاقة المستندة الى القلب بين إنسان وآخر وهي العلاقة التي ظلت حتى الآن تسعى إلى الكشف عن حقيقتها في انعكاسات وهمية للعلاقة ، أي في ذلك الانعكاس الوهمي للصفات الإنسانية عن طريق تصور إله واحد وآلهة كثيرة ، ولكنها الآن تجد حقيقتها مباشرة ودون أي واسطة في المحبة بين «الانا» و«الانت» وهكذا نجد فيورباخ يجعل من الحب أسمى أشكال الدين الذي يبشر به إن لم يكن أسماها جميعاً»[61] .

ويبين انجلز ان «مثالية فيورباخ» تظهر في تصوره لمجال العلاقة بين «الانا» و«الانت» وتنحصر في انه لايكتفي بأن يقبل العلاقات المتبادلة القائمة على الميل المتبادل بين الكائنات الآدمية مثل : الحب ، الجنس ، الصداقة ، الشفقة ، التضحية بالذات . بل ويؤكد ان هذه العلاقات تتحقق تماماً ولأول مرة بمجرد ان تكتسب طابع التقديس تحت اسم الدين[62] . ويمكن أيضاً ان نستشهد بقول فيورباخ عن نفسه في «الشذرات الفلسفية» : «ان الله هو تفكيري الاول ، والعقل هو تفكيري الثاني والإنسان هو تفكيري الثالث »[63] . والدلالة إذن هي أن إنسانية فيورباخ لم تتخل عن أصلها الديني ، ومن فإن ملاحظة شترنر الساخرة من فيورباخ بإنه «ملحد تقي» تتسم بالذكاء والفطنة ذلك لأن المشكلة الدينية ظلت القضية الرئيسية في فكر فيورباخ . والوقوف امام عبارة شترز «الملحد التقي» هام في بيان ايمان فيورباخ .

ويمكن أن نفرق مع بردیائیف بين نوعين من الملحدين : ملحد يعاني وملحد يحقد مع استبعاد الملحد الذي لايتمتع بكامل قواه العقلية ذلك الذي صوره ديستوفسكي في قصته «الجريمة والعقاب» . ويبين برديائيف ان نيتشه من

---

61 ـ انجلز ، المصدر السابق ص 55 .

62 ـ الموضع السابق .

63- Feuerbach: Fragment.. P.

النوع الذي يعاني ، وهناك بعض الملحدين الحاقدين والذين يشعرون بالرضا عن أنفسهم ويقولون «الحمد لله لانه لا يوجد إله» اما الالحاد الذي يصحبه الألم والمعاناة فهو شكل من اشكال الدين وقد كان فيورباخ ملحداً مخلصاً استطعنا على يديه ان نصل الى مفهوم إنساني للإله»[64] ففيورباخ قد نظر إلى الله نظرة جدية فاعتبره وليد تجسد حقيقي لوجود الإنسان نفسه . فالله في «ماهية المسيحية» ليس إلا الإنسان المثالي ، الإنسان على نحو ماينبغي ان يكون ، كما سيكون يوماً ، وعلى الرغم من ان فيورباخ يريد ان يستبدل بعبارة «لتكن ارادة الله» هذه العبارة «لتكن ارادة الإنسان» وعلى الرغم انه يقرر ان الله هو مرآة الإنسان وصنيعة خيال البشر . الا ان «الله» عنده قد بقى موجوداً عقلياً ترتبط شرعيته بشرعية الوجود الإنساني نفسه . ولئن كان المؤمن في نظر فيورباخ ضحية تعمية صوفية إلا ان الايمان قد بقي في رأيه ادة للتحرر مادام يمثل وسيلة تفضي بنا الى وعي إنساني متكامل . ومن هنا يتبين لنا ان فيورباخ قد استبقى في فلسفته الانسانية وظيفة الله بقوله إن الإنسان إله الإنسان Homo Homine Deus

ثالثاً : التحليل السيكولوجي للدين

ان انثربولوجيا فيورباخ الفلسفية تجعل من الشعور اساس الدين هنا قبل فلسفة فيورباخ الدينية فالإنسان هو تكامل الحواس والمشاعر ، واذا كانت الحواس اساس الادراك والمعرفة النظرية ، فالشعور اساس الدين . والتحليل النهائي للدين يعود الى مصدر سيكولوجي هو ما يطلق عليه فيورباخ مصطلح «الشعور بالتبعية» ففي الفقرة الاولى من «ماهية الدين» وكذا في المحاضرة الرابعة من «محاضرات في ماهية الدين» يبين الاصل الذاتي للدين محاولاً العودة للجذور السيكولوجية التي تمثل الركيزة الاولى للدين وهي الشعور بالتبعية

64- Berdyaev: Ibid., P. 13

Feeling of dependency .[65] وموضوع هذا الشعور هو الطبيعة . يقول : عندما ننظر الى ديانات مايسمى بالإنسان البدائي وكذلك أديان الإنسان المتحضر ، ونتناول بعين فاحصة حياتهم الداخلية دوما خوف أو خطأ فإننا لن نجد أي تفسير أو تأويل مناسب من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشعور بالتبعية[66] (التسليم) .

ويقدم فيورباخ هذا التفسير كمصدر وكأصل للدين مقابل العديد من التفسيرات الاخرى التي يعتبرها غير كافية ويرفضها ، وعرض هذه التفسيرات يتيح لنا معرفة فيورباخ بصورة أوضح ويبين لنا تجاوز تعريفه لهذه التعريفات . وقبل بيان فيورباخ للمصدر السيكولوجي للدين نشير الى ان العديد من الفلاسفة التأمليين قد سخروا من فيورباخ لاقراره بهذه الحقيقة . أي ربط الدين بالشعور ولتحديده له في الشعور بالتبعية كما بين ذلك ورد عليه في محاضراته في ماهية الدين .

1 - تعريف الدين بالخوف :

وأول التفسيرات لمصدر الدين هو الخوف Fear . فقد جعل الكثير من القدماء والمحدثين من الخوف اساس الدين «فالخوف في مبدأ الامر خلق الالهة في العالم وعند الرومان كانت كلمة «الخوف» metusتحمل معنى الدين ، وكانت كلمة الدين Religioاحياناً تشير الى الخوف والرهبة Fear and aweوهكذا كان اليوم الديني dies Religiousيعني يوماً غير ميموناً أو يوماً يخافه الناس . وفي اللغة الالمانية فإن كلمة Ehrfurchtتعني : الرهبة aweوالشفقة peityوهي تعبير عن منتهى احترام الدين وتتكون من : Ehreأي احترام honorوالمقطع الثاني Furchtخوف Fear[67]

65- Feuerbach: Lectures on.. P.21

66- Ibid., P. 26

67- Ibid., P. 27

وتفسير الدين بالخوف تؤكده حقيقة ان البدائيين كانوا يخشون بعض جوانب الطبيعة ، وهذا نفس ما أشار اليه فرويد في تفسيره للدين في كتابه «مستقبل الوهم» . ويرى الرحالة المؤلهون ـ كما يقول فيورباخ ـ ان قبائل الـ Hottentotsتعتقد في المخلوق ذي القدرة الخالقة لكنهم لا يعبدونه وانما يعبدون الروح الشريرة التي يعتبرونها مصدر كل شرور تحيط بالإنسان في العالم . وبعض القبائل الامريكية تعبد الارواح الشريرة فقط التي يعزى اليها الشرور والمتاعب والألم وذلك بدافع الخوف . كما أننا نجد في الهند لكل روح شريرة اسماً خاصاً بها وكلما اعتقد ان هذه الروح اكثر قوة وجبروت زادت عبادتها[68] .

وقد حرص الرومان على القيام باحتفالات دينية اعطوها اسم Orbone ، والكارثة Calamity . ومن الواضح ان مثل هذه العبارات كما يقول فيورباخ ليس لها اساس او دوافع سوى الخوف ولا غرض لها سوى تجريد الالهة المعادية من اسلحتها ووقف ايذائها[69] فالناس يعبدون الالهة بأمل مساعدتها لهم وكانوا يهدئون من روع بعض الالهة كي يمتنعوا عن ايذائهم . فقد كان للخوف معبد عند الرومان ومعبد في اسبرطة التي كان لها كما يقول بلورتاك Plutarchتمييز اخلاقي الا وهو الخوف من الشر والاعمال المشينة .[70]

وتفسير الدين بالخوف يتأكد لنا مرة أخرى بفضل حقيقة ان كبيرة الآلهة عند الشعوب المتقدمة والاكثر ثقافة يمثل تشخيصاً لمظاهر الطبيعة التي تثير في الإنسان أعلى درجات الخوف فهو إله العواصف والرعد والبرق وبعض الشعوب ليس لديها كلمة للدلة سوى الرعد ، فعند الاغريق كان كبير الالهة يسمى إله الرعد Thunderer ، وبنفس الطريقة فإن إله الرعد god tharأو Donerكان إلهاً مبجلاً عند الشعوب الجرمانية والنورسية[71] .

68- Ibid., P. 26

69- Ibid., P. 27

70- Ibid., P. 27

71- Ibid., P. 28

والمسيحيون أيضاً ورغم عزوهم طبيعة غير حسية ومصدراً سماوياً للدين تنتابهم نزعة دينية في المواقف واللحظات التي تثير فيهم الخوف ويضرب فيورباخ مثالاً على ذلك بفردريك وليم الرابع (1840 ـ 1860) الذي شرع الصلاة في كل الكنائس ويرجع السبب في ذلك الى الخوف من شرور العصر الحديث ان تقف في طريق مخططاته ومشروعاته وأيضاً حين كان الحصاد ضعيفاً في سنوات سابقة كان الناس يتضرعون إلى الله في الكنائس والسبب كان الخوف من الجوع[72] . ومن هنا فالفرق بين الدين المسيحي وديانات الشعوب البدائية او عبدة الأوثان ان المسيحيين لايجسدون مظاهر الطبيعة التي تثير الخوف الديني في نفوسهم إلى آلهة خاصة وإنما يفسرون على انها صفات الله، فهم لا يصلون لآلهة الشر وانما يصلون لله عندما يعتقدون انه غاضب منهم او سيغضب عليهم .

ويرتبط الدين ايضا بالخوف من الموت ، او ما يطلق عليه فيورباخ في تحليله اسم «شعور الإنسان بالتناهي والمحدودية Finiteness ، اي وعيه بإنه سوف ينتهي يوماً ما ، أي موته ، وانه اذا لم يمت الإنسان كما يقول فيورباخ وعاش إلى الأبد فإنه لن يكون هناك أقوى من الإنسان ، انه يمخر عباب البحر ويروض الحيوانات المفترسة ويحمي نفسه من الحر والمطر ويجد لنفسه حلاً لكل موقف ومن الموت يعلم انه لا فرار . [73] ومن هنا تبدو اهمية عبارة فيورباخ «ان المقبرة التي تمثل نهاية الفرد تمثل موضع ميلاد الالهة»[74] فلولا الموت لما كان هناك وجود لفكرة الله ، ان المقبرة التي تمثل نهاية الإنسان تمثل ميلاد الخالق فلو كان الإنسان ابدياً لايفكر في الموت ماكان هناك تفكير في الإله .[75]

72- Ibid., P. 29

73- Ibid., P. 33

74- Feuerbach: Le Mart et l'Immortalité.., P.

75 ـ قارن رواية سيمون دي بوفوار «كل البشر فانون» فاستمرار الحياة يعني غياب العاطفة والحب والاحساس .

ومن الواضح ان هناك علاقة بين الموت والدين ، كما أن المقابر كانت ايضاً معابد للآلهة . وعند كثير من الناس فإن عبارة الموت كانت جزءاً أساسياً من الدين ولبعضهم كانت هي كل الدين . ان تفكيري في موت أسلافي أكبر تذكرة لي بموتي يقول سنيكا Senecaفي خطاباته : «وفي حالة الإنسان الفاني فإنه يكون اكثر شعوراً بالتدين ، عندما يفكر في فنائه ويعلم ان الإنسان ولد ليموت يوماً»[76] .

فكرة الموت إذن فكرة دينية لان فيها مواجهة مع محدويتي . يقول فيورباخ : «اذا كان من الواضح انه بغير الموت ليس هناك دين ، فإنه من الواضح ايضاً ان «الشعور بالتبعية» هو التعبير الاكثر تمييزاً في مجال الدين ، ان الذي يؤثر فيّ بقوة وبحدة اكثر من الموت هو شعوري بأنني لا استطيع الاعتماد على نفسي وحدي[77] . ومن هنا فإن الشعور بالتبعية (الاعتماد) هو أساس الدين .

2 ـ التفسير الثاني : الحب مصدراً للدين

وبعد ان عرض فيورباخ للتفسير الاول لمصدر الدين «الخوف» يرى ان الخوف ليس هو الاساس الكامل والكافي للدين وبالتالي ليس تفسيراً لمصدره . والسبب الحقيقي في ان الخوف لايعطي تفسيراً كاملاً للدين هو انه بمجرد زوال الخطر فإن الخوف يستبدل بعاطفة عكسية وهذه تلتصق به كما كان يلتصق به الخوف . وهذا الشعور بالتحرر من الخطر والخوف والقلق هو الشعور بالفرحة والسعادة والحب والامتنان . والواقع ان مظاهر الطبيعة التي تثير فينا الخوف والفزع هي الى حد كبير المظاهر التي تعود على الإنسان بالخير ، فالآلهة التي تدمر الاشجار والحيوانات والإنسان بعاصفة رعدية هي نفسها التي تبعث الحياة

76- Feuerbach: Ibid., P. 33

77- Ibid., P.

في الحقول . فمصدر الخير هو نفسه مصدر الشر ومصدر الخوف هو مصدر السعادة . ومن هنا يتساءل فيورباخ لماذا لايجمع الإنسان بين الضدين اللذين ينبعان في الطبيعة من اصل واحد[78] . فهو يرفض موقف هؤلاء الذين يعيشون لحظتهم فحسب هؤلاء الضعفاء الاغبياء الذين لايستطيعون التوفيق بين الانطباعات المختلفة والذين لايذوقون الا الخوف من آلهتهم ويكرسون عبادتهم لآلهة الشر وحدها .

ويشير فيورباخ الى ان بعض الشعوب لاينسيها الخوف الناجم من شيء ما الصفات الحميدة والخيرة لهذا الشيء . فالذي ينبعث منه الشر يغدو محط تبجيل وحب وامتنان من جانب هذه الشعوب . فإله الرعد بين الشعوب الجرمانية القديمة او على الاقل الشعوب النورسية هو الإله الخير الودود الإنساني الذي يحمي الزراعة لأن إله الرعد هو إله المطر وأشعة الشمس وهو المحب للإنسانية ومن هنا فإنه من غير العدل أن نقول إن الخوف هو الأساس الوحيد للدين[79] .

لاينطلق فيورباخ اذن من الخوف وحده وانما من العواطف المخالفة له ، العواطف الايجابية ، السعادة ، الامتنان ، الحب ، التبجيل كأساس للدين . يمتد اذن المجال الشعوري ليشمل الايجابي مع السلبي ، فالخوف وحده لايخلق الآلهة وانما الحب والسعادة . وكما يقول فيورباخ : «فإن شعور هؤلاء الذين تغلبوا على الخطر يختلف تماماً عن الشعور الناجم من الخطر القائم»[80] الشعور بالخطر شعور عملي غائي والشعور بالامتنان شعور جمالي شاعري ، الاول زائل والثاني دائم يشكل أواصر المحبة والصداقة ، الشعور بالخوف يدفع الى العبادة من موضع الرهبة بينما الامتنان يدفع اليها من موضع الرغبة (السعادة) . وهذا ينقلنا إلى أساس أشمل للدين يعرضه فيورباخ .

78- Ibid., P. 30

79- Ibid., P. 30

80- Ibid., P. 30

3 ـ الشعور بالتبعية كمصدر للدين

لا يجعل فيورباخ اساس الدين في الخوف فقط او السعادة والمحبة فقط على حدة ولكن يبحث عن الصيغة الشاملة التي تضم هذين الوجهين وهي ليست سوى الشعور بالتبعية ، الاعتماد ، الافتقار Feeling of dependency . الخوف مرتبطاً بالموت والسعادة مرتبطة بالحياة ، الخوف شعور بالاعتماد يمنحني اليقين بأنني أحيا ، ونظراً لأنني أحيا كجزء من أجزاء الطبيعة ، او من الله فأنني احبه ونظراً لانني اعاني واموت من خلال الطبيعة فإن اخشاها ، الانسان يحب من يعطيه سبل الحياة والتمتع بها ويكره من يحرمه اياها ولكن الاثنين يجتمعان في شيء واحد هو الدين .

ويستشهد فيورباخ لتأكيد ذلك بالقرآن الكريم الذي نجد فيه نفس المعنى واضحاً سورة (26) حين يخاطب عبدة الأوثان قائلاً هل اصنامكم تسمع ماتقولون هل يضرونكم أو ينفعونكم «بعبارة اخرى» ان مايستحق العبادة هو مايضر وما ينفع ، هو من بيده الحياة والموت[81] Do they (idols) hear you when you call on them ? Can they help you or do you harm

ومن هنا فالتعريف العام الذي توصل اليه فيورباخ هو ان «الشعور بالتبعية» هو الشعور الحقيقي الشمولي وهو المفهوم الذي يفسر الاساس السيكولوجي للدين»[82] وبالطبع ليس هناك مثل هذا الشعور المجرد بالتبعية . وانما هناك مشاعر خاصة له ، بمعنى ان الشعور بالجوع او عدم الراحة ، الخوف من الموت والفزع والحزن للآمال التي ضاعت بسبب العوامل الطبيعية هي شعور بالاعتماد يقول فيورباخ : حينما نتعمق ديانات الإنسان البدائي وكذلك ديانات الإنسان المتحضر وننظر في حياتهم الداخلية فإننا لانجد تفسيراً مناسباً من الناحية السيكولوجية للدين سوى الشعور بالاعتماد (التبعية) . ومن هنا

81- Ibid., P. 31

82- Ibid., P. 31

عرف الاسهام الحقيقي لفيورباخ في مجال الفلسفة الدين باعتباره اسهاماً في تحليل الشعور الانساني فقد برهن في كتابه المتميز «ماهية المسيحية» على ان منبع الدين ينعكس في الشعور الإنساني . وكما يتضح في اعماله : فالدين الحقيقي جوهر الإنسان ، انه التعبير عن شعور الإنسان بمحدوديته واعتماده على الطبيعة . واذا كان فيورباخ يحذف الجوهر اللاهوتي للدين ويستبدله بالجوهر الحقيقي الانثربولوجي ، فإنه كما يقول «لوفيت» يؤسس تعالي الدين على محايثة التعالي للشعور The Immanent Transcendence of feeling ان الشعور هو اساس الجوهر الإنساني وهو القوة الداخلية ولكنه في نفس الوقت قوة متميزة ومستقلة عنك فهوة قوة بداخلك ووراءك انه طبيعتك الشخصية التي تتحكم فيك على الرغم من انها غريبة عنك ، باختصار انه إلهك ومن هنا نتساءل كيف يمكن تمييز الجوهر الموضوعي عن الجوهر الذاتي ؟ كيف يتعالى الإنسان على مشاعره ؟

يقول فيورباخ : «انني لا أدين «شليرماخر» لانه جعل من الدين مادة للشعور وانما لأن التعصب اللاهوتي منعه من التوصل الى النتائج الهامة من وجهة نظره هذه وذلك لانه لم يكن لديه الشجاعة ان يرى ويعترف بموضوعية ان الله ليس سوى جوهر الشعور ، اذا كان الشعور من الناحية الذاتية هو الجانب الرئيسي للدين . وانا اختلف في هذا الصدد ـ الى حد ما ـ مع «شيلرماخر» الذي يؤكد ما قلته ويستند في تأكيده على أسس طبيعية الشعور . ولهذا السبب بالذات أخفق هيجل في أن يتوصل إلى الجوهر الخاص بالدين فهو لايتعمق جوهر الشعور»[83] ذلك ان الشعور أصل الدين الذي مقره القلب .

ويرتبط بهذا الفهم تفسير آخر للدين . ذو صفة سيكولوجية وهذا التفسير كما يقول فيورباخ نجده لدى فلاسفة الاغريق الذي بينوا : «ان الدين ينبعث من الاعجاب بالمسار المنتظم للاجرام السماوية»[84] بمعنى عبادة احدى هذه الاجرام ذاتها ومن ينظم مسارها . ويتضح ان هذا التفسير ـ في رأي

83- Löwth, P.

84- Feuerbach: Ibid., P. 32

فيورباخ - موجه الى من في السماء لا إلى من في الأرض . وإلى الناحية النظرية لا العملية للإنسان وفي الحقيقة يمكن القول ان النجوم كانت موضعاً للعبادة الدينية ليس كأشياء نظرية فلكية فقط لأنها - كما يعتبرونها - قوى تتحكم في حياة الإنسان بمعنى أنها تمتلك [بيدها] آمال الإنسان ومخاوفه . ويوضح ذلك حقيقة ان الشيء يصبح موضع عبادة عندما يكون مصدر خوف من الموت أو متعة للحياة . ومن هنا يجيء الشعور بالاعتماد . كما يقول مؤلف كتاب «مصدر المبادىء الدينية» ان الرعد والعاصفة والحرب واحوال الموت هي التي اقنعت الإنسان بوجود الله أي اقنعته بتبعيته لقوى مطلقة وكانت في اقناعها له بهذا أكثر تأثيراً من تناسق الطبيعة وكل مظاهر النظام الدائم البسيط»[85]

رابعاً : تعقيب ونقاش

تناولنا في هذا الفصل وفي الفصل السابق «انثربولوجيا فيورباخ الدينية» موضحين فكرة التحول من «الثيولوجي الى الانثربولوجي وذلك من اجل تجاوز الفهم الضيق الغيبي الجزئي لعقائد ملة معينة من اجل تأكيد مفهوم الدين الإنساني الذي يقوم على تحليل سيكولوجيا الشعور الإنساني . حيث يؤكد فيورباخ ان الانثربولوجيا دينية في الاساس . فالإنسان بطبيعته كائن متدين ، والدين تتغلغل جذوره في صميم الشعور البشري (القلب ليس فقط صورة من صور الدين بل هو جوهر الدين) . ومن هنا فإن محاولة فيورباخ تسعى للوصول بالدين الى حالة الكمال . وتؤكد معظم الدراسات الفيورباخية ان ما قدمه فيلسوفنا ما هو إلا استمرار للإصلاح الديني البروتستانتي[86] . ويعد صاحب

85- Ibid., P. 32

86- Frei: Feuerbach and Thealogy, Journal of the American Acadamay of Relicpion 1967, vol. 35, No 3 PP. 250 off, Glasse: Barth on Feuerbach, Harvard thealogical Review 1964, vol. 57 No. 2 PP. 69-96, Vogel: The Barth- Feuerbach conformation, Harvard thealogical Review 1966, vol, 59 PP. 27-52.

هذه الابحاث في طليعة رجال التجديد الديني وليس لم يفهم خطأ ، خارج حظيرة الدين ، يقول اميل بريبه E.Brehier «لايهدف فيورباخ إلى تحطيم المسيحية بل يعمل على تحقيقها وإكمالها وهو يعتقد ان مذهبه ترجمة عقلانية واضحة للدين المسيحي من اللغة الميتة للأشباح [الارواح] الى لغة إنسانية»[87]

وعلينا ان نتوقف للتمييز بين مجالين لدراسة الدين : الاول هو التناول العقائدي اللاهوتي (الثيولوجي) والثاني البحث العلمي للدين بمعناه الفلسفي الرحب ، الذي لا يعني كما يفهم خطأ رفض الدين أو الاقلال من شأنه ، بل يعني بالاساس ايجاد العديد من العلوم التي تتناول الدين بالدراسات الدقيقة . ويمكن ان نستفيد من تفرقة ازفلد كوليه الهامة بين الثيولوجيا وفلسفة الدين فهو «يميز بين الثيولوجيا وبين فلسفة الدين من حيث هي جزء من الفلسفة العامة على اساس ان الثيولوجيا ، تبحث في دين من الاديان بعينه [وهو ما يحاول فيورباخ ان يتجاوزها] اما فلسفة الدين فتعني بنقد وتحليل المفاهيم التي تستعملها الثيولوجيا والمبادىء الأولى التي تفرضها»[88] . ومن هنا فهي تجاوز للفهم الضيق الغيبي للدين ونقداً له وتؤسس لكثير من العلوم التي تهتم بتحليل الدين قبل : تاريخ الاديان ومقارنة الاديان وعلم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني وفلسفة الدين التي تعد أوسع هذه العلوم في النظر إلى الدين وتلك التي كانت اساس ابحاث فيورباخ .

وتظهر فلسفة فيورباخ الدينية التي ترجع الدين إلى الشعور الإنساني بالمقارنة مع غيرها ، فهي تتفق مع رأي هربرت سبنسر الذي يعرف الدين

87- E. Brchier: The Nineteanth Century, Period of system trans by wade Boskin, the uni, of chicago presses, 1968 P.209

وانظر بارث : مقدمة ماهية المسيحية لفيورباخ ، وبردیائيف العزلة والمجتمع وجون لويس المدخل الى الفلسفة ، وفوجل مقدمة ترجمته الانجليزية لمبادىء المستقبل .

88 ـ ازفلد كوليه : المدخل الى الفلسفة ترجمة د. ابو العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة النشر ، القاهرة 1955 ص 124 .

«بالشعور» الذي يحدث لنا حين نتخيل أنفسنا في مجال ملىء بالغموض والاسرار، على أن نفهم هذا الغموض باعتباره الطبيعة البشرية نفسها. ومولر الذي يؤكد ان الدين هو الشعور باللامتناهي وكذلك شليرماخر الذي عرف الدين في «مقالات عن الدين» بأنه الشعور بالتبعية والاعتماد المطلق[89] وكذلك جويو Guyau الذي يرى ان الدين هو تصور الجماعة البشرية وشعورها بالتبعية لمشيئة اخرى والخضوع لها.

ويقترب تعريف فيورباخ للدين مع ما قدمه عالم الاجتماع الامريكي T.H.Grafton الذي تابع هـ. ميد Meadوتشارلز كولي Coolyوجون ديوي - الذي يرى ان الخارق للطبيعة مثل الآخر الذي يخلقه الإنسان من اجل أن يخضع له[90]. وتقدم نظرية فيورباخ في «الدين الإنساني» في اطار الدراسات الاجتماعية في تفسير الدين ويربط الباحثين بينها وبين نظريات علماء الاجتماع مثل أوجست كونت A.Comte ودوركيم يقول Thomas.F.o'Deaفي كتابه علم الاجتماع الديني «ان وضع فيورباخ يشابه دوركيم في جانب هام هو ان كلاهما يرى المحتوى الخيالي للدين اسقاط لحاجات الإنسان»[91]. ويرى اميل برييه: «ان فيورباخ مثل كونت Comte في تناول العلاقة المباشرة بين الإنسان والطبيعة على اساس التأليه الطبيعي في القرن التاسع عشر[92] بل ان «برييه» يقيم علاقات بين فيورباخ وغيره من المفكرين الفرنسيين ليس فقط كونت بل ايضاً «ارنست رينان» الذي يحاول الابقاء على كل روحانية المسيحية دون عقائدها فهذا «الملحد المتدين» نسخة من المثالية الحسية التي قدمها

89 ـ انظر ذراز: الدين ص 29، د. حسن شحاته سعفان: علم الاجتماع الديني ص 22.

90 ـ د. حسن شحاته سعفان: الموضع السابق.

91- Thomas, F.O'Dea: The sociology of Religion, prentece- Hall Inc. England, cliffs, New jersey 1966, PP. 30-31.

92- E. Brehier, Ibid., P. 208

فيورباخ[93] . ان نظرية فيورباخ الانثربولوجيا في الدين تتعدى الفهم المتعصب الجامد لديانة معنية بحثاً عن الدين الإنساني الأشمل أي تجاوز الثيولوجيا الى الانثربولوجيا وهو في هذا يتفق مع كل المحاولات الجادة التي تسعى لتأسيس علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وفلسفة الدين .

93- Ibid., P. 209

الفصل السادس
الأخلاق والسياسة من الفرد إلى المجتمع

أولاً : تمهيد .

دار بحثنا في البداية حول الطبيعة وتأسيسها على النزعة الحسية التجريبية وهذا الحديث كان البداية الطبيعية للحديث عن الإنسان فكوزمولوجيا وانطولوجيا فيورباخ أساس انثربولوجيته ، التي حاول جاهداً بيانها ، بتحويله الثيولوجي إلى انثربولوجي وتركيز البحث في «مفهوم الانسان» صلب ومحور وبؤرة فلسفته الذي أكد على أن قوامه الدين ، فهو عنده «حيوان متدين» .

وفي هذا الفصل الختامي نصل إلى قمة فلسفة فيورباخ في «الإنسان» أو إلى ما يمكن تسميته باصطلاحات الفلسفة المعاصرة «اكسيولوجيا فيورباخ» وذلك في مجال الأخلاق والسياسة . فالهدف الأساسي عنده ، وعند الهيجليين الشبان تحويل «العقلي» إلى «واقعي» . وإذا كان البعض يرى أن حركة الهيجليين الشبان تقوم في الأساس على نقد الدين والسياسة ، وانهم لم يستطيعوا مواجهة الأوضاع السياسية القائمة ، فاتجهوا بدلاً من الهجوم على الدولة إلى الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية وتركز جهدهم من نقد الدين بدلاً من نقد السياسة ، فإن العكس عند فيورباخ هو الصحيح ، فقد رأى أن الأساس ليس هو التركيز على العمل السياسي المؤقت والجزئي بل ـ وهذا هو الأهم ـ تحويل الدين إلى أخلاق وسياسة . فالدين شامل انه ليس مجرد

«حقيقة» بل شريعة ، ليس عقائد بل معاملات ، أي سلوك وأخلاق بلغة فقهاء المسلمين . ومن هنا فتحليل فيورباخ للعقائد اللاصوتية هو ارساء للمعاملات الإنسانية التي هي صلب الدين والتي تظهر في مجالين :

أولاً : في الأخلاق .
ثانياً : في السياسة .

أولاً : الأخلاق الفيوبارخية

1 ـ البدء بالإنسان التجريبي الحسي :

الأخلاق بالنسبة إلى فيورباخ يجب أن تكون إنسانية في المقام الأول ، أي أن تتركز على الإنسان وبعبارة أدق تتركز على أسس منطقية تجريبية في طبيعة الإنسان ورغباته ، وفيورباخ هنا مثلما هو الشأن في كل فلسفته يريد أن يشتق الأخلاق من الإنسان ـ وليس الإنسان من القواعد الأخلاقية ـ انه يريد أن تكون أخلاقه أخلاقاً انثربولوجية مركزها الإنسان Onthropocentric فالفرد الذي يعطي الطبيعة وعياً منطقياً ، يعني أن احتياجاته واعتقاداته ورغباته ظواهر طبيعية تحدد الطبيعة من خلال ظروفه الطبيعية والتجريبية ليس هناك إرادة أو وعي ، أو قدرة أخلاقية بمنأى عن العالم التجريبي بما في ذلك الإنسان . هذا ما لا يمكن التوصل اليه أو فهمه دون الإشارة إلى هذه الطبيعة ومن ثم فالنظرية الأخلاقية يتعين أن تكون طبيعية أو مادية وانثربولوجية[1] يتضح ذلك في تحليل شترنر لما قدمه فيورباخ في «ماهية المسيحية» حيث يرى أن اقتراح فيورباخ الذي يقول بأن اللاهوت هو انثربولوجيا يعني فقط وببساطة ان «على الدين أن يكون أخلاقاً وأن الأخلاق وحدها هي الدين»[2] .

1- Kamenka., P. 124

2 ـ هنري ارفون : فيورباخ ص 109 نقلاً عن شترنر الاوحد وصفاته ص 403 .

وقول شترنر الذي يجعل من الدين الأخلاق ومن الأخلاق الدين صحيح تماماً ، لكن ينبغي فهم ذلك من خلال موقف فيورباخ من المسيحية التي لا تهتم بالأخلاق باعتبارها علاقة الإنسان بالإنسان بل باعتبارها علاقة الإنسان بالله . ولا تشغل لديها الأخلاق الإنسانية إلا مكانة ثانوية . يضع فيورباخ الإنسان فوق الأخلاق ، فهو لا يجعل من الأخلاق مقياساً للإنسان ، بل على العكس يجعل الإنسان هو مقياس الأخلاق . فالخير هو ما يتناسب مع الإنسان والشر ما يتعارض معه . ان فيورباخ إذا كان يرى ان العلاقات الأخلاقية مقدسة ، فهي ليست مقدسة في ذاتها بل مقدسة من أجل الإنسان . إن فيورباخ على هذا النحو يجعل الأخلاق هي الدين ، ولكنه في هذا التحويل ، لا يتعامل مع الدين في ذاته بشكل مطلق ، فالدين ـ كما يقول ـ ليس غاية بل هو نتيجة ، وبالنسبة إلى فيورباخ نجد أن الكائن الديني أو الاسمي ، بدلاً من العقلانية الكانطية هذا الكائن هو الإنسان الحقيقي المحسوس والفردي[3] .

والإنسان الذي يعد ذاتاً وليس مجرد للأخلاق ، والذي يحدد طبيعتها ومحتواها هو الإنسان التجريبي الذي نتعرف عليه وهو يتعرف على نفسه من خلال الحواس . ليس الأنا المجرد غير التجريبي ، كما انه ليس الإرادة أو الروح أو العقل . الذي يتسامى على الإنسان عن طريق اللاهوت الديني والمثالية الفلسفية .[4] ومن هنا فمن الطبيعي أن تكون الأخلاق الفيورباخية هي المقابل «الطبيعي» لأخلاق كانط المثالية الصورية . التي أوجبت على الإنسان أن يؤدي الواجب لذاته بباعث من تقديره العقلي لمبدأ الواجب دونما اعتبار لما يترتب على تأديته من نتائج وآثار ومن غير أي تدخل لعواطفه أو ميوله . . واعتبر القانون الأخلاقي أمراً مطلقاً يطاع لذاته حتى لو نجم عن طاعته ضرراً وألم فصواب القانون ملزم اطلاقاً قيمته باطنية ذاتية لا تتعلق بغاية يراد تحقيقها ،

---

3 ـ ارمونه ص 110

4- Kamenka, P. 124

وهو يستنبط من طبيعة العقل ولا يجئ عن طريق الاستقراء من خلال التجربة .[5]

ويدحض فيورباخ الأمر المطلق Categarical imperative القبلي السابق على الحساسية والمستقل عنها ليؤكد ان الإنسان يتصرف وفقاً للحساسية وأشكال الحساسية متنوعة : حب الحياة ، والنزوع إلى السعادة والأنانية ، والمصلحة ، والرغبة في تلبية متطلبات الطبيعة الحسية الإنسانية ، واللذة بالمعنى الأوسع للكلمة . وهكذا أوضح فيورباخ في احدى مقالاته أن الأخلاق علم تجريبي كعلم الطب ويقول ان كانط قد كتب أخلاقه ليس للإنسان وإنما للحيوانات العاقلة . وبالنسبة إلى فيورباخ ليس هناك كائنات عقلانية دون قلب ودم ومشاعر وأحاسيس تحدد رغباتهم ومعتقداتهم بما في ذلك رغباتهم ومعتقداتهم الأخلاقية . فهو يرفض تصور الإنسان باعتباره آلة تفكير ويؤكد على أن الفرد يجب أن يفهم على أنه تجسيد ليس فقط للأنا وإنما أيضاً للأنت . بحيث يتوفر على الأقل عنصران لإشباع القدرات العقلية والقدرات العاطفية للإنسان، شأنها في ذلك شأن ضرورة وجود الرجل والمرأة لخلق انسان ثالث فأقل وحدة يصل اليها الجنس البشري هو الأنا والأنت كفرد نقي ليس إنساناً وإنما عضو من النوع يعي عضويته للنوع الإنساني وعلى هذا فإن كلاً من الإنسان الفرد ، والأخلاق المتأصلة في هذا الإنسان يتطلبان وجود علاقة مع الآخرين والتعرف على هذه العلاقة ، كما يتطلبان الأنا والأنت (A_2-Thou) .

إن الآراء الأخلاقية لفيورباخ يمكن تناولها من خلال قسمين :

1 ـ القسم الأول هو الانثربولوجيا البروميثوسية The Promethean Anthropological وهو يمتد ليشمل الفترة من أواخر الثلاثينيات حتى الأربعينيات .

---

5 ـ د. توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ط3، النهضة العربية ، القاهرة 1976 ـ ص 372 .

2 ـ القسم الثاني ، المادي الهيدونيست The materalist hedonist ويشمل ما كتبه فيورباخ في الخمسينات (من القرن الماضي) وهاتان الفترتان توضحان الحركة العامة في فلسفة فيورباخ التي تحولت بعد معرفته بموليشتوت Molexhatt والمادية الطبية Medical materialism التي تتجه صوب مادية ملموسة وهي تلك التي قربته من هولباخ وهلفيتستوس اكثر مما قربته إلى كانط وفشته وهيجل الذين تربى على أيديهم .

وفي الأربعينيات حين كان فيورباخ مهتماً بنقد كل من الدين وتألية المثالية كان عمله يعبر عن بعض الآراء الأخلاقية في نطاق فلسفته العامة وإن كان لا يطرح نظرية أخلاقية منظمة ، إلا أنه في فترة الستينيات خاصة بين عامي 1863 ـ 1869 سجل فيورباخ للمرة الاولى على الورق أفكاره المتسقة نسبياً عن طبيعة الأخلاق وهناك توجد Universalized eudoemonism المبنية على عمل هولباخ النقدي عن «نظام الطبيعة» . والأعمال التي نالت شهرة كبيرة في الأربعينيات[6] هي تلك التي تهدف إلى حرية وكرامة الإنسان وهي ما تمثله أخلاق فيورباخ في هذه الفترة التي كان يتمسك فيها بأخلاق كانط وفشته ، كما كان يتمسك بالروح الإنسان ـ كما بين ذلك تشمبرلين W.B.Chamberlin[7] ويدافع عنه ضد كل من يعترضه تحت اسم الواجبات اللاهوتية التي كانت تعمل مع Gendormexe of Europe . فالأهداف الرئيسية لنقد فيورباخ الأخلاقي هي الفتشية والعبودية حيث أن أكبر جريمة أخلاقية عنده هي التقليل من شأن الإنسان ومعاملته باعتباره شيئاً أو كائناً بلا روح . إن العبودية كما

---

6 ـ وهي الأعمال التي كتبت في فترة نمو الرومانسية : قضايا اولية ، فلسفة المستقبل ، ماهية المسيحية .

7 ـ في الفصل الذي خصصه تشمبرلين للأخلاق من كتابه عن «فيورباخ» يرى ان هناك مرحلتين للاخلاق مختلفتين عنده ، الاولى : الاخلاق الكانطية الفتشية في كتاباته المبكرة ، والثانية على العكس من فلسفة كانط ، وفيها تحددت الاخلاق من خلال قلب الانسان وحياته الشعورية W.B. Chamberlin, PP. 161-162

يعتقد فيورباخ قد انتقلت من مجال الدين إلى السياسة ، والإنسان الذي يخضع أمام الله يحبط من شأن نفسه أمام الملوك . ومن هنا فالديمقراطية هي الدين الحقيقي للإنسان وهي الأخلاق الحقيقية له .

واستقلال الإنسان الخلقي في كتابات فيورباخ السابقة ـ كما يقول كامنكا ـ ليس إلا استقلالاً أنانياً إذ أن الإنسان عنده لا يتشابه مع «الأوحد» المنعزل الذي يبحث عن ذاته في كتابات ماكس شترنر M.Stirner الأوحد وصفاته وبهذا يعد نقد النقاد المعاصرين من أمثال : ج . شيللر G.Schiller والذين اتهموا فيورباخ ـ بتضليل القارىء وارشاده إلى الأنانية طريقاً للأخلاق ـ نقداً لا معنى له[8] . ان الفرد الإنساني في ذاته سواء أكان كائناً أخلاقياً أو كائناً مفكراً لا يحتوي في نفسه على «طبيعة الإنسان الموجودة في المجتمع والموجودة في وحدة الإنسان مع الإنسان ، وهي وحدة تتركز رغم ذلك على حقيقة التمييز بين الأنا والأنت فقط. ان العزلة تحديد في حين أن المجتمع حرية ، والإنسان بذاته ليس سوى انسان ، أما الإنسان في المجتمع مع أخيه الإنسان فيكون وحدة الأنا والأنت ، ألا وهي الدين والمجتمع والله»[9]

ويبين فيورباخ ان الأخلاق المسيحية لا تنبع من أهواء فاضلة داخل الإنسان أو من أجل الحب أو من أي دافع للعمل الخير . فالإنسان يعمل الخير ليس من أجل الخير ذاته ، وليس من أجل الإنسان ، وإنما ابتغاء مرضاة الله . بدافع العرفان بالجميل لله الذي صنع كل شيء من أجله ، ان فكرة الفضيلة هنا هي فكرة التضحية ، فلقد ضحى الله بنفسه من أجل الإنسان ومن ثم فإن الإنسان يجب عليه أن يضحي بنفسه لله وكلما عظمت التضحية عظم الأجر ، وتزداد الفضيلة كلما ازداد التناقض بين الإنسان وطبيعته وازداد انكار الإنسان لذاته .

8- Kamenka: P. 126

9- Feuerbach: Principles V. P. 71, Z.H. P. 244

وهذه الفكرة السلبية المجردة فكرة الخير قد تحققت بصفة خاصة في الكاثوليكية لأن أسمى الأفكار الأخلاقية بالنسبة لها فكرة التضحية ، ومن هنا يجيء المغزى الكبير لأفكار «الحب الجنسي» والمغزى الكبير «للطهارة» و«العفاف» كما أن «العذرية» هي الفضيلة المميزة للإيمان المسيحي ولهذا السبب فإنه ليس لها أساس في الطبيعة ، وهي بالنسبة للإيمان أسمى الفضائل لكنها ليست فضيلة على الاطلاق في ذاتها . وهكذا يجعل الإنسان الفضيلة الأساسية «لا ـ فضيلة» ، ومن ثم فإن هذا الإيمان ليس به معنى الفضيلة إذ أنه يقلل من شأن الفضيلة الحقيقية لأنه يعلي من شأن الفضائل الظاهرة لأنه لا يسترشد بأي فكرة سوى فكرة الانكار وتناقض الطبيعة البشرية»[10] .

وفي مقابل هذه الأخلاق المسيحية يقدم فيورباخ : المبدأ الأسمى والنهائي للفلسفة «وحدة الإنسان مع غيره من البشر» يقول : لكي يتسم الإنسان بالأخلاق فإن عليه أن يدرك أنه عضو من النوع البشري وليس فرداً بذاته ، وان الحب هو أسمى تعبير ، وهو وحدة الإنسان مع أخيه الإنسان وهو ما يصفه فيورباخ وصفاً حالماً يفوق الخيال . ففي الفصل (26) من «ماهية المسيحية» المعنون «تناقض الإيمان والحب» يرى فيورباخ : «ان الإيمان يفرق بين البشر ، ويبذر بذور الشقاء بينهم ، في حين أن الحب يجمعهم على خير وفيه تصان وحدة الجنس البشري ، ويوسع الحب آفاق نظرتهم ، إن القلب المحب هو قلب البشرية النابض في كل منا»[11] هذا ما كتبه فيورباخ الذي يرى أن الإيمان يعتبر الإنسان موضوعاً أو شيئاً أو وسيلة في حين أن الحب يعتبره ذاتاً وغاية في ذاته .[12]

10- Feuerbach: The Essence of christianity, P. 260

11- Ibid., P. 240

12 ـ تتردد فكرة تحويل الايمان الى حب في معظم كتابات فيورباخ وهي : ماهية المسيحية ، ماهية الايمان ، الرد على لاهوتي ، تأملات حول الموت والخلود .

وقد أصبح اتجاه فيورباخ أكثر نظامية وتجريبية ومادية كما يتضح في كتاباته الأخيرة في الستينيات ، إن فكرة الإنسان ككائن محب لم تعد مصطلحاً ميتافيزيقياً مبالغاً فيه فقد أصبح اهتمام فيورباخ الأساس الآن يتركز على الإنسان التجريبي المادي ، الذي يأكل ويشرب ويشعر بالبرد والجوع ويسعى لارضاء رغباته والذي يتعاطف مع أخيه الأنسان .[13]

1 ـ «الإرادة الواقعية» و«الإرادة العاقلة»

بدأ فيورباخ هنا بداية نقدية ، وذلك بانتقاد الأخلاق اللاهوتية التي تختفي تحت قناع الفلسفة ، إذ أنه رفض أخلاق كانط غير التجريبية عن «الإرادة الخيرة» . وبالتالي ينبغي الوقوف أمام وجهة النظر الكانطية في الأخلاق وتحليلها وبيان ما يقابلها عند فيورباخ .

وهو ما أطلقنا عليه (ال«يريد») ، الإرادة الواقعية ، إذا جاز التعبير . وقد عرض كانط مذهبه الأخلاقي في كتابين من كتبه الرئيسية هما : دعائم ميتافيزيقا الأخلاق 1785 ونقد العقل العملي 1788 ، وهو يعرض «للإرادة الخيرة» في كتابه الأول[14] الذي يتناول فيه «مبدأ الواجب» في الفصل الثاني ثم الحرية والواجبات العامة في الفصل الثالث . والإرادة الخيرة تأخذ في مذهب كانط مكانة هامة فهي العمل بمقتضى الواجب لذاته ودون نظر إلى نتائجه ، انها الشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره خيراً دون قيد أو شرط فهي خير مطلق يتخطى الظروف والأحوال بل هو الشيء الوحيد الذي يعتبر خيراً في ذاته

13- Kamenka, P. 129

14 ـ هناك ترجمتان للكتاب بالاضافة للعرض الممتاز لفلسفة كانط الاخلاقية في كتاب استاذنا الدكتور توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق . نشأتها وتطورها . والترجمة اولى «تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق للدكتور عبد الغفار مكاوي ، الدار القومية للطباعة والنشر 1965 والثانية «اسس ميتافيزيقا الاطلاق» للدكتور محمد فتحي الشنيطي ـ دار النهضة العربية بيروت لبنان 1970 .

بصرف النظر عن علاقته بغيره من الأشياء[15] فمن بين كل ما يمكن تصوره في العالم ، بل وبوجه عام خارج العالم ليس ثمة ما يمكن اعتباره خيراً دون تحفظ إن لم يكن الإرادة الخيرة .[16]

ويعترض فيورباخ بأن الإرادة محدودة في اطار زمان معين ، وفي الحقيقة ليس هناك إرادة ، وإن كان هناك من يملكون الإرادة ، يقول : «إن الإرادة ليست ساحراً أو صانع معجزات ، كما انها ليست موهبة أو قدرة تؤدي ما يريده الإنسان في أي زمان وأي مكان ، وإنما الإرادة شأنها شأن الإنسان بصفة عامة لأنها ليست سوى الإنسان صاحب الإرادة والذي «يريد» كما انها مرتبطة بالزمان والمكان ، والإرادة التي تتجاوز الأشياء نفسها حتى ولو كانت هذه الأشياء متناقضة الى الفكر المجرد ، هي في الواقع ليست شيئاً ein unding[17] . فما كان في قدرة إرادتي بالأمس لم يعد ملكي اليوم والعكس صحيح .ينظر جاكوبي F.H.Jacobi وفشته وهيجل إلى الانتحار «كمثل» على حرية الإرادة المجردة القادرة على كل شيء بما في ذلك تدمير نفسها ، والانتحار في الواقع ـ كما يرى فيورباخ ـ ليس نتيجة للإرادة على الاطلاق وإنما نتيجة للضرورة السيئة . إن المنتحر لا يستطيع الاستمرار في العيش فهو لم يأخذ شيئاً من الحياة ولكنه غير قادر على أن يستخلص أي شيء منها كما أنه لا يحتمل الحياة بطريقة ما ، إن وجوده مركب بحيث ان بعض المصاعب لا يمكن تحملها ، واختياره طريق الموت أمر محدد وليس أمراً حراً وهذا ما نستدل عليه من أن الانتحار الذي «لم يكن ليفعله العام الماضي يستطيع ان يفعله الآن» .

الإرادة مثل الإنسان ، وذلك لأنها كائن محدد بالزمان والمكان وحتى في اللغة فإن كلمة يريد محددة بالزمان والحال فقد تكون في المضارع أو في الماضي أو

---

15 ـ د. توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ص 388 .

16 ـ كانط : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق . ترجمة مكاوي ص 17 ، وترجمة الشنيطي ص 51 .

17- Kamenka, P. 129

قد تكون في جملة شرطية . . الخ . إن الإرادة تبحث عن أشياء محددة لا يمكن وصفها إلا بالجمع بينها وبين ما تبحث عنه . ليس هناك إرادة حيث تتعارض الإرادات في نفس الإنسان . إن الانتحار لا يمكن أن يكون مبنياً على الإرادة الخالصة لأنه ليس هناك إرادة خالصة مستقلة لا تبحث عن شيء ، أي ان القانون الأخلاقي كتعبير عن الإرادة المحض أو عن العقل العملي الذي لا تمسه الرغبات ، هذا القانون ليس له مضمون ، كما انه لا يمكن ان يتمخض عنه قانون من ذاته . ومن هنا فان جهود كانط لصياغة أخلاق مستقلة استقلالاً منطقياً عن الرغبة هي جهود خاطئة من الأساس لا يمكن ان ينجم عنها سوى بعض التجريدات الفارغة . فالقانون الأخلاقي لا بد أن يبحث عن الرغبات ، وأن يزود الإنسان برغباته الحسية حتى يكون لمجرداته مضمون . إن مضمون الأخلاق كما يرى فيورباخ يمكن أن ينتج من الأهواء الايجابية للإنسان ، أي من الطبيعة الإنسانية وليس من الإرادة المجردة .

ويتناول رالف بارتون بيري «النزعة الامرية (القانونية)» Pereceptualism ضمن المفاهيم الأخلاقية الباطلة ويقصد بهذه النزعة بالتحديد «القانون الأخلاقي الكانطي» وهو الموقف الذي يهتم بالشكل أكثر من المضمون وهو ذلك القانون الذي يثير أخلاقنا ويوجب طاعتنا ولا يتوقف على رغباتنا في تحقيق نتائج معينة ، فالإنسان لا يكون فاضلاً لأنه يحاول اشباع رغباته أو تحقيق سعادته ، بل لأنه يحاول أن يطيع قانوناً عاماً صالحاً للبشرية جمعاء ولو يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا[١٨] ، ويقترب موقف بيري من فيورباخ في عدة نقاط هي : نقد الصورية (الشكلية) في الأخلاق ، كلاً منهما يعتمد على الدافعية أي على وجود مصدر للفعل الخلقي ، يسميه فيورباخ «الدافع» ويطلق عليه بيري «الاهتمام» interest يقول فيورباخ : «ليس هناك دافع أو إرادة ولا يوجد حافز على الاطلاق . إذ لم يكن دافعاً نحو السعادة ، إن الدافع نحو السعادة هو دافع الدوافع . وحتى الدافع نحو المعرفة هو أيضاً دافع نحو السعادة التي تشبع

18- R.B. Perry: Realms of volues, Hariard uni, press, cambridge 1954, P. 89

نفسها عن طريق الفهم ، كما هو الحال في التطور الأخير للحضارة عندما أصبحت الرغبة في المعرفة مستقلة تشبع نفسها عن طريق الفهم»[19] .

والإرادة غرضية فكما يؤكد فيورباخ على الناحية «الدافعية» يؤكد أيضاً على «الغرضية» «فأنا أريد» تعني «أنا أريد أن أكون سعيداً» وحيث لا يوجد الدافع نحو السعادة لا توجد إرادة ، وعلى ذلك يرفض فيورباخ الإرادة عند شوبنهور تلك الإرادة التي لا تريد شيئاً . «إن الدافع نحو السعادة هو جوهر الإنسان ، هو الدافع الأول لكل من يحيا ويحب ، لكل من يبقى على قيد الحياة ، فالإنسان بالضرورة يسعى نحو السعادة» . وإذا كان كانط قد ميز في فلسفته بين نوعين من الأحكام : أحدهما يتعلق بخيرية العمل وشرعيته ، والحكم على عمل بأنه يؤدي إلى السعادة أو التعاسة ، فإن هذا التمييز كما يرى فيورباخ ينتج فقط عندما نفكر في علاقتنا ببعضنا البعض ، فلو أننا نفكر باسلوب يتسم بالأنانية egaism فإنه بحكمنا على عمل ما بأنه خير يجب أن نضع في الاعتبار المتاعب التي قد يسببها هذا العمل للآخرين أو السعادة التي قد يضفيها عليهم . كما اننا يجب أن نميز ذلك عن سعادتنا وعن متاعبنا التي قد تنجم عن هذا العمل وان هذا التمييز لا ينبعث عندما نفكر في الآخرين أي في الإنسان بصفة عامة حيث لا نشعر بالفرق بين ما هو خير بالنسبة للآخرين وما يؤدي إلى رفاهيتهم وسعادتهم .

ويوضح فيورباخ ذلك بقوله : «الأخلاق قد تكون معاكسة ـ فقط ـ لرغبتي في «سعادتي» أنا على حساب الآخرين ، فلو أن الناس لم يشعروا بالرضا وعدم الرضا فإن الأخلاق ستفقد معناها حين لا يوجد فرق بين السعادة والتعاسة ، بين البكاء والضحك ، بين الخير والشر . فإن الخير هنا هو تأكيد الدافع نحو السعادة وبالتالي ، فالصراع بين الواجب والرغبة في السعادة ليس شيئاً سوى الصراع بين الرغبات المتنافرة من أجل السعادة ، رغباتي أنا ورغبات الآخرين ، أو رغبتي أنا الآن ورغبتي على المدى الطويل»[20] .

19- Kamenka, P. 135.

20- Feuerbach: Collected works vol., X.P. 114 in Kamemka P.131

3 ـ مبدأ شمولية السعادة أو المنفعة العامة

ويبين فيورباخ أن السعادة الشخصية الأنانية ليست هدف الأخلاق وإنما هي الأساس والغرض الأول (أي الدافع) . فمن لا يجعل لسعادته مكاناً في الأخلاق يفتح الباب لافتراضات عشوائية . فأنا لا أتعرف على الخير والشر ، وعلى الحياة والموت وعلى الحب والكراهية إلا من خلال تجربتي مع الدافع للسعادة ، ومع هذا فإن الأخلاق هي شمولية السعادة . وكما بين فيورباخ فإن السعادة هي تلك التي تتعرف على مضمونها من خلال الخبرة الشخصية باللذت والألم ، الرضا وعدم الرضا ، فالأخلاق تبدأ من «مبدأ الشمولية» الذي يعترف بسعادة الآخرين مع سعادة الفرد . فالأخلاق مشاركة في العصا التي أتوكأ عليها مع غيري وهكذا فإن القاعدة الذهبية للسلوك The Golden Rule تعطي لنا كلاً من شكل الأخلاق ومضمونها . فليس ضد الأخلاقية في شيء أن تبحث عن المتعة أو تأكل (كافيار) كل يوم إذا كان باستطاعتك ذلك دون أن تهمل واجباتك تجاه الآخرين[21] .

ومن هنا يصح القول ان فيورباخ مثل عديد من الأخلاقيين المحدثين يوسع من نطاق الأخلاقية حتى يتحول من الأنانية إلى الغيرية . فليس من الأخلاقية أن تسلب الخير الذي تسمح به لنفسك وأن تتعرف على دافعك للسعادة على أنه هام وضروري في حين تتجاهل دوافع الآخرين دون التعاطف مع مصائبهم . إن الوقوف إلى جانب الآخرين في أفراحهم وأتراحهم والتعاطف مع التعساء وتخفيف آلامهم هو معنى الأخلاق . ويبين فيورباخ انه ليس هناك مصدر للخير والشر سوى ذلك المصدر الذي تشتق منه واجباتنا تجاه أنفسنا فالخير هو ما يتفق مع دوافع البشر للسعادة والشر هو ما يناقضه .

يتضح لنا مما سبق أن فيورباخ يعالج الأخلاق على أساس الدوافع النفسية الكامنة للفرد فالدافع للسعادة كامن في الإنسان لذا يجب ان يكون

21- Kamenka, P. 131

أساس جميع الأخلاقيات ، إلا أن هذا الدافع - كما بين انجلز في الفصل الذي عقده للأخلاق عند فيورباخ - يخضع لتعديل مزدوج : فهناك أولاً : العواقب الطبيعية لأفعالنا ، إذ الإفراط المعتاد يعقبه المرض وهناك ثانياً نتائجه الاجتماعية ، فإذا لم نحترم نفس الدافع لدى الغير فإن الآخرين يدافعون عن أنفسهم وبذا يتدخلون في الدافع الذي يحملنا على السعي وراء سعادتنا .

ومن هنا يتضح ان الفردية الخالصة لا تكتمل إلا بالتفكير في الآخرين وان السعادة تفترض السماح للآخرين بالسعادة ، كي لا يتدخلون في سعادتنا ولكي نشبع دافعنا نحو السعادة يجب أن نكون في مركز يسمح لنا أن نقدر العواقب المترتبة على أفعالنا ، وأن نسمح للآخرين بنفس الحق في السعادة وبدرجة مساوية لما نسمح به لأنفسنا . وعلى ذلك فإن ضبط النفس لمقتضيات العقل فيما يختص بنا والحب في علاقتنا بالغير هما القانونان الأساسيان للأخلاق عند فيورباخ ومنهما نستمد كل القوانين الأخرى .

ويعترض انجلز الذي يرى ان فيورباخ لم يحاول مطلقاً أن يخرج من التجريد - الذي يكن له كراهية قاتلة - إلى عالم الحقيقة الحسية ، انه شديد التعلق بالطبيعة الإنسانية التي تظل عنده مجرد ألفاظ وهو عاجز عن أن يحدثنا عن الطبيعة الحقيقية والناس الحقيقيين ، يقول انجلز : «انه لا يمكن ارضاء الدافع نحو السعادة عند الفرد إلا في حالات نادرة جداً لا يمكن ان تكون أبداً لمنفعته أو لمنفعة الآخرين إذ هو لم يعن إلا بشخصه فقط بل إن ذلك الدافع يتطلب - على العكس - علاقات مع العالم الخارجي ، أي ينابيع لارضاء حاجاته : غذاء ، فرد من الجنس الآخر ، كتب ، محادثات ، مناقشات ، ونشاط وكل الأشياء التي يستخدمها . فأما أن يفترض فيورباخ ، كما يرى انجلز ان هذه الأشياء معطاة بكل بساطة لكل إنسان أو تصبح أخلاقه ليست سوى نصائح فارغة لا يمكن تطبيقها وبالتالي لا تساوي شيئاً بالنسبة لمن تنفعهم هذه الأشياء»[22] .

---

22 - يقول انجلز : ان الحب عند فيورباخ في كل مكان وفي كافة الازمنة هو الاله =

والعجيب أن كتابات فيورباخ تتخذ نفس موقف انجلز وترفض ما يرفضه ، وفيها الرد على انتقاداته حيث يقول فيورباخ : «يختلف تفكير الإنسان في الكوخ عنه في القصر» ، «الإنسان هو ما يأكل» «إذا لم يكن في جسمك أية مادة غذائية وكنت جائعاً فلن يكون في رأسك وروحك وقلبك مادة للأخلاق»[23] . ورغم أن انجلز يورد هذه القضايا فهو مع ذلك يرى أنها ظلت متناثرة لأن فيورباخ لم يحقق منها شيئاً ، ونقد انجلز هنا معتمد على قول ستارك : ان السياسة بالنسبة لفيورباخ حاجز لا يمكن اختراقه ، كما ان علم الاجتماع كان أرضاً لم يعرفها أو «تطؤها قدمه» .

وإذا عدنا إلى اكمال بيان ما نحن بصدده ، وهو البدء بالسعادة للوصول إلى سعادة الآخرين فإننا نجد فيورباخ يقترب من مذهب المنفعة العامة Utiletarianism فالذين يبحثون عن اللذة النفسية لحب الذات كأساس للأخلاق يقحمون أنفسهم في مشاكل عديدة . فهم يبدؤن باللذة الأنانية ، ويلهث كل منهم وراء متعته وسعادته ، إلا أن الأمر ينتهي بهم إلى متعة «لذة» أخلاقية شاملة Universal moralistic hedonism أي مذهب المنفعة العامة . إذ يتعين على كل منهم أن يبحث عن سعادة الكل باعتبار ان سعادة الكل هي سعادته ولا يستطيع توضيح مصدر قلبه ، أو سعادته أمام سعادة الآخرين ولا تتضح لغته الأخلاقية إلا من خلال مفهوم اللذة الأنانية التي ـ تحولت في الحقيقة إلى بحث عن السعادة الشاملة . فمن رأيه ـ وهذا هو نفس موقف

= الذي يأتي بالعجائب والذي ينبغي ان نتغلب على مصاعب الحياة العملية في مجتمع منقسم الى طبقات تتعارض مصالحها تماماً ، عند هذه النقطة يختفي آخر اثر للصفة الثورية في الفلسفة ولا يبقى الا القول المأثور لتكن المحبة بين الناس بغض النظر عن فوارق الجنس والطبقة ـ مبدآ عاماً كلياً . انجلز ص 64 .

23 ـ يعي انجلز تماماً تلك الجوانب من اخلاق فيورباخ حيث انه يصدرها ثم يرفضها باعتبارها لا تمثل نسقاً أخلاقياً .

بيري - ان الصراع بين الواجب والرغبة هو أساس الحياة الخلقية وهو البداية الحقيقية للأخلاق(24) .

ومن ثم يصدق قول Ludvig Von Uises الذي يرى أن كتابات فيورباخ أفضل رد على مهاجمي مذاهب اللذة والسعادة والمنفعة يقول : «ليست بنا حاجة هنا إلى أن ندحض من جديد الحجج التي تم توجيهها على مدى أكثر من ألفي عام ضد مبادىء النفعية واللذة وفلسفة السعادة ، لأن عرض السمة الكلية والذاتية لهذه المفاهيم قد أوضحها فيورباخ(25) .

إن فيورباخ - كما بينا - يبدأ من الطبيعة الإنسانية . فالأخلاق ليست مجموعة لاهوتية من الحقوق والواجبات وإنما اسلوب حياة فطري . انها ليست سوى طبيعة الإنسان الحقيقية الكاملة التي تتسم بالصحة بينما الخطأ والحرمان ليسا سوى تشويه وشذوذ ونقص للطبيعة الإنسانية . فالإنسان الذي يتسم بالأخلاق لا يرجع اتصافه بذلك إلى أنه يشعر بالواجب نحو ما يفعله وإلى أنه يريد أن يكون كذلك بل لأنه يتصرف تصرفاً أخلاقياً بطبيعته . ومن هنا كان السؤال: كيف يمكن للشكل الشامل للأخلاق، ولمبدأ الخير، أو القلق من أجل سعادة الآخرين أن ينبع من الطبيعة الإنسانية ، من الدافع الفردي نحو السعادة ، هنا يرجع فيورباخ الى Tuism والى تصميمه على الأنا والأنت كجزء أساس من الطبيعة البشرية فلو أن الأنا والأنت لم يكونا جزءاً من الطبيعة البشرية فلن يكون هنا أخلاق . فالأخلاق لا تنبع من مجرد الأنا ، أو من العقل المنفصل عن الحواس ، كما أنه يتعينَّ وجود رجل وامرأة كدليل على ظهور الإنسان على الأرض فإنه يلزم وجود كائنين لظهور الأخلاق . فالأخلاق كشكل فردي منعزل ضرب من الخيال ، فحيث لا يوجد الأنت والأنا ولا يوجد شخص ثالث فليس هناك حديث عن الأخلاق(26) .

24- Kamenka, PP. 132- 133

25- Ludwıg von uises: Theory of History. yale uni, pres london, 1957, pp. 12-13

26- Feuerbach: Collected works vol., X.P. 270 in kamenka P. 134

كيف يتحول الإنسان عن الدافع الأناني للسعادة إلى الاعتراف بالواجبات تجاه الآخرين ؟ يرى فيورباخ أن الطبيعة قد حلت هذه المشكلة وذلك بأن خلقت دافعاً مشتركاً للسعادة دافعاً لا يمكن للإنسان أن يشبعه بنفسه ولكنه يشترك في اشباعه مع الآخرين ، حتى لو كان هؤلاء الآخرون من داخل اطار الأسرة ، ان الطفل الصغير يأخذ من الحياة عناصر الأخلاق والشعور بالانتماء إلى البشر ، فهو يتعلم كيف يحد من رغبته نحو السعادة ، وهو إن لم يتعلم بطريقة فطرية لا شعورية فإن ضربات اخواته سوف تعلمه أن يفعل ذلك عن وعي . ويقارن كامنكا الأخلاق عند هيوم وفيورباخ - حيث تزدهر ازدهاراً طبيعياً عند كليهما - على أساس بحث الإنسان عن السعادة وتجنب الألم والتعاطف والمشاركة في الآلام التي تندعم من خلال الاحتياج العاطفي للإنسان والاتصال بالآخرين والحساسية لآلامهم وهكذا فإن أساس الحياة هو أيضاً أساس الأخلاق .[27] فالفضيلة هي ان سعادة الإنسان مرتبطة بسعادة الآخرين وهي على استعداد للتضحية بنفسها - (سعادة الفرد) وذلك فقط حينما تكون أمراً ملزماً وحينما يكون من الضروري ضمان الفاعل بأن هذه السعادة الكلية تفوق سعادته الخاصة[28] .

ويوضح فيورباخ ان (كل ما يعارض السعادة) يحتاجه الإنسان لأنه في نفس الوقت يرتبط بالحياة ويمثل عقبة في طريق الفضيلة ويعارضها وهذا هو موقف الفيلسوف الفرنسي مين دي بيران فالإرادة غير قادرة على أي شيء دون المساعدة المادية . ويضيف فيورباخ : ان الأخلاق لا تستطيع ان تفعل شيئاً دون القوة الجسمانية ويركز على تحمسه للمادية الطبية . «لقد كان ديكارت على حق عندما تعرف على اعتماد العقل على الجسم كما يرى فيورباخ ، واعتقد أن الوسيلة لجعل الإنسان أكثر حكمة وأكثر مهارة موجودة فقط في مجال الطب[29] .

27- Kamenka: P. 134

28- Feuerbach: Ibid., P. 287

29- Ibid., P. 150

إن خلو الإنسان من الشر ليس من صنع الإرادة ، وإنما هو من صنع معرفة الإنسان بوسائل العلاج الطبيعية والمادية المحسوسة واستخدامه لها .

إن الانثربولوجي الذي يحلل الأسس الطبيعية للأخلاق يحول القواعد المفروضة إلى أخلاقيات اختيارية ، إن الفروض المشددة يكون لها تأثير كبير عندما ننظر إليها من وجهة نظر الفلسفة المجردة ولكنها من وجهة نظر الطبيعة تعد رغبة متواضعة للغاية . ويرى فيورباخ ـ متفقاً في ذلك ومباشراً بكثير من الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة ـ ان الأحكام الأخلاقية مجرد رغبات Wishes . إن منع السرقة يعبر عن رغبة في محوها من المجتمع وذلك بأن يكون هناك عقاب لها وهي رغبة توضع في صيغة الأمر ، وكون هذه الرغبة أمراً لا يعني إلا وجود شيء مرغوب فيه[30] .

ويوضح بروفسور رايل J.Ryle في بحثه المشهور عن السعادة Pleasure إن السعادة ليست أمراً يحدث على فترات منتظمة بالطريقة التي يحدث بها وميض النور أو الألم ، ومن ثم فإن فعل شيء (س) والتمتع بـ (س) ليست أموراً مختلفة عن الآخر ، أعتقد أن فيورباخ قد فهم هذه النقطة فبالرغم من انه قد تحدث بغير جدية عن الإرادة (الدافع) نحو السعادة ، إلا أنه من الواضح أنه لا يعتبر البحث عن السعادة متميزاً عن البحث عن أشياء بعينها تهدف اليها الدوافع ، إن فيورباخ يعتقد أن الإنسان له بعض الاحتياجات ، وان اشباع هذه الاحتياجات هو السعادة ، وعدم اشباعها هو البؤس والشر . وهكذا فإن الدافع للسعادة هو ببساطة الدافع لإشباع هذه الاحتياجات . وقد كتب فيورباخ يقول : «إن الإرادة هي إرادة السعادة ، وان الدافع للسعادة هو الدافع الأصلي والأساسي لكل الحياة والحب الموجودين أو اللذين يرغبان في الوجود»[31] .

---

30 ـ قارن موقف الوضعية المنطقية. د. الطويل : العقليون والتجريبيون في فلسفة الاخلاق ، مجلة كلية الاداب ، المجلد 14 ج1 مايو 1952 ص 19 ـ 68 .

31- Kamenka: P. 138

ومن هنا تأكيد كولبه O.Kulpe في الفصل 28 من كتابه على قول فيورباخ «ان الحافز الى طلب السعادة هو القوة التي تصدر عنها جميع أفعالنا بما في ذلك الأفعال الخلقية»[32] والإنسان له رغبات عديدة ، ونحن غالباً ما نتغافل عن أن الدافع للسعادة أمر ذاتي ولا يمكن أن نفصل السعادة عن الذات الفردية ، وهو لا يميز هنا حالة السعادة وما يسببها ، وهو لا يولي اهتماماً بالفكرة التي تدفع بالهدف وهو يقول ايضاً ان الدوافع تهدف الى هذه الموضوعات التي تعطي الإنسان السعادة ومن ثم فإن الحصول على الهدف والرضا يختلطان ويكونان مفهوماً واحداً . ان الدافع الذي ليس على هذه الحالة هو دافع ضعيف . وفيورباخ يرى أن السعادة تتألف من كل شيء تتكون منه الحياة ذلك لأن الحياة بطبيعتها ليست سيئة ، والسعادة مع الحياة يكونان شيئاً واحداً أصلاً ، ومن هنا فإن كل الدوافع الصحية دوافع للسعادة . إن كل أعضاء وأجزاء الحياة الضرورية هي أعضاء السعادة[33] .

وعلى الرغم من ذلك فإن معظم الناس يجدون سعادتهم بطرق مختلفة فالإنسان بدافعه نحو السعادة كائن طبيعي مثل جسده وروحه وعقله وقلبه الذين تكونهم الطبيعة وتحددهم وهنا تتكون سعادته وتتحدد . ان البطل له سعادته والجبان له سعادته والاثنين يجدونها وحتى داخل الشخص الواحد فإن قيمة الأشياء ليست ثابتة وإنما تعلو وتنخفض - مثل البارومتر - كشكل أساسي للسعادة . فالسعادة ترتبط باهتمام ومصالح Interests ومشاعر الأشخاص واحتياجاتهم كما يقول بيري بل ان فيورباخ يرى ان الأحوال الثقافية والتقدم الحضاري ينجم عنه دوافع جديدة واشباعات جديدة ، ان أي ثغرة في جسم الإنسان تتعرض لتأثير الهواء والضوء من خلال الثقافة هي مصدر جديد للفضيلة والسعادة[34] ومن هنا يصدق القول «ان الاحتياجات الأساسية تبدو

---

32 - ارفلد كولبه : المصدر السابق ص 325 .

33- Feuerbach: C.W.Vol., x,P. 239 Kamenka P. 139

34- Ibid., P. 275

لفيورباخ أمراً شمولياً واضحاً كما يبدو له ان هناك نظاماً مرتباً للاشباعات حتى ان بعضها كان يرتبط بدوافع سامية ودائمة بينما يرتبط البعض الآخر بدوافع دنيا مؤقتة»[35] .

ثانياً : السياسة

1 - من الأخلاق إلى السياسة :

أصبحنا الآن في موقع يمكننا من رؤية الطريقة التي حاول بها فيورباخ أن ينظم مفهومه للأخلاق Ethics فاللذة السيكولوجية هي أساس كل اللذات وكل فعل هو نتيجة لدوافع تهدف إلى الاشباع وتتحدد من جانب هذه الدوافع كذلك يتحدد العمل غير الأخلاقي من خلال الدوافع شأنه شأن العمل الأخلاقي ، كما أن الألم الذي يجلبه الإنسان لنفسه يشبه البحث عن اللذات ، إلا أن الأخلاق كعلم لها مبادىء وقوانين كما أن لها مفهوماً للإنسان ومفهوماً للسلوك الإنساني شأن علم الطب الذي يحوي مفهوماً للصحة ومفهوماً للجسد . ومثل هذه المبادىء وضعية إذ أنها تنشأ من الأخلاق من المعطيات المنهجية عن الإنسان ، ومن المفاهيم القائمة على أسس منهجية لما هو عادي ومن ثم فمن المنطقي أن تكون هذه المعلومات دقيقة ومتجانسة .

ويبدو ان فيورباخ يحاول في مفهوم الحب والتعاطف ان يزيد من نظام التعاون الطبيعي التلقائي والتفاهم وذلك باعتبارهما أمران أساسيان من الناحية الأخلاقية ، فهو يعتقد ان في الحب يختفي الصراع بين الأفراد ورغباتهم ، وفي الحب أيضاً يتوحد كياني وكيانك في كيان واحد إلا أن هناك توتراً بين اللغة الأنانية (الدوافع الفردية) وبين اللذة الشاملة وهي الخير والاهتمام بسعادة الآخرين وإن هذا التوتر ينتهي في أخلاق فيورباخ . وهو نفس ما نجده لدى بيري في مفهوم «السعادة التوافقية» التي نصل اليها عبر التعاون والحب . فلو اتفق الجميع على حل الصراعات في تعاون فإن الناتج هو الخير الأقصى .

35- Ibid., P. 256

ويشير الجزء الأكبر من عمل فيورباخ إلى اهتمامه بجعل السعادة الفردية أمراً ثانوياً بالنسبة للصالح العام ، أما العلاقة بالآخرين فلا يمكن أن يكون الإنسان فيها مادياً بصفة كاملة . وشعار فيورباخ الذي يوصي به الإنسان كي يكون أخلاقياً هو أن يكون ذا قدرة على التحمل ، وفيورباخ - كما أوضحنا - يرى أن اهتمام إنسان بالآخرين اهتمام تلقائي ينبع من طبيعة الفرد ويعتقد أن مثل هذا الاهتمام يعتبراً أمراً تلقائياً أكثر فأكثر كلما تحرر الإنسان من الحاجة والظلم متجهاً إلى السعادة والعدل ، إن العدل أمر متبادل وهو بذلك عكس الانانية أو السعادة الفردية التي كانت تميز العالم القديم .[36]

ونظراً لأن فيورباخ يسعى إلى ربط الإنسان المادي ودوافعه ومتطلباته من علاقة مع أخلاق التعاون الطبيعي فإنه يتناول الأخلاق بطريقة سياسية . يقول كامنكا : « إن معظم ما يقوله فيورباخ يفهم على انه برنامج سياسي وتعبير صلب البنيان للأخلاق الفردية المرتبطة بالمسؤولية الاجتماعية والترابط الاجتماعي الذي أصبح يشكل أساساً للفكر الديمقراطي الاشتراكي . ان التوازي بين وجهة نظر فيورباخ عن الأخلاق والوجهة الديمقراطية الاشتراكية للمجتمع ، أم مثير للغاية فهو يستخدم مفهوم السعادة happiness بنفس الطريقة التي يستخدم بها لفظ الرفاهية Welfare وذلك ليخلق هدفاً أخلاقياً اشتراكياً يوجه المسيرة الإنسانية الاشتراكية دون أن ينكر أو يمحو صراع المصالح والاهتمامات داخل إطار هذه الصراعات . إن دوافع فيورباخ المتنوعة المتغيرة هي المصالح المتنازعة التي تعترف بها النظرية الديمقراطية ومقتضاها ان لكل انسان الحق في الحصول على مزيد من الرضا وعلى أكثر كم من السعادة »[37]

ومن هنا يحق القول أن الحب والعطف يلعبان في أخلاق فيورباخ نفس البعد الذي يلعبه الاعتماد المتبادل Interdependence بين الفرد والمجتمع في النظرية الاشتراكية الديمقراطية . وفيورباخ مثل الاشتراكي الديمقراطي يميل إلى

36- Feuerbach: Ibid., P. 292

37- Kamenka, P. 144

التفكير والقول بإن مثل هذه الصراعات تصبح مدمرة عندما لا تشبع الحاجات الأولية الهامة : كلما ارتفع مستوى الاشباعات ارتفع بالتالي المستوى العام للحياة وقل عمق وخطورة الصراعات بين الفرد والمجموعات الاشتراكية وقلت حاجة الفرد إلى اشباع ذاته على حساب الآخرين . فالنزعة الانثربولوجية عند فيورباخ تحمل طابعاً ديمقراطياً[38] .

وبعد هذا العرض فلسنا في حاجة إلى تقديم رد على الانتقادات التي قدمت إلى فيورباخ ومؤداها إن الاراء الاخلاقية تشكل الجزء الأقل معالجة واصالة في فلسفة فيورباخ ، الذي يستعيض عن القوى الغيبية المحركة للتاريخ بالمشاعر والرغبات الإنسانية أي باشياء واقعية فعلاً ولكنها غير مادية . وهو النقد الذي وجهه انجلز أولاً ثم تبعه اوجست كورنو . وأشار إليه روبرت نكر ، ولوفيغر الذي يقول : « إن فيورباخ يقدم نفسه كرجل المشاركة الجماعية ، لكن أي دلالة عملية تمتلكها هذه الصيغة ، إن كل ما نراه عنده هو علاقات تلقائية عاطفية فهو لا يستوعب أبداً العالم الاجتماعي بوصفه النشاط الكلي الحي للأفراد الذي يكونونه ، وهو يضفي طابعاً مثالياً على الحب والصداقة كما لو كان الوضع الأفضل لهما أن يكونا دينيين ويضعهما خارج الواقعي وداخل المثالي[39] . وهذه هي نفس الاتهامات التي توجه إليه في مجال السياسة والمجتمع . فلنتوقف عند اسهام فيورباخ في هذا المجال حتى تظهر لنا مدى صحة ـ أو عدم صحة ـ هذا الاتهام . وهذا موضوع الفقرة القادمة .

2 ـ الدين والسياسة .

حين نصل إلى الحديث عن « الدين والسياسة » فإننا نصل إلى غاية فلسفة فيورباخ ونكون في قلب أفكاره ومحورها الذي يهيمن عليها وهدفها الذي تقصد إليه ومبدأها الذي يوجهها منذ البداية . فقد اتجهنا منذ البداية في تحليلنا

38- M. cherno: his introduction, P. 7

39 ـ هنري لوفيغر : المنطق الجدلي ترجمة ابراهيم فتحي .

لفلسفة فيورباخ متتابعين أفكاره متجهين نحو هدفها الاساس وهو الإنسان الذي يتحقق من خلال أنسنة الطبيعة وتحويل الدين إلى سياسة ، وهي وجهة نادراً ما اتجه إليها الباحثون في فلسفة فيورباخ ، وإن كان أشار إليها « مالفن كرينو » في دراسته عن جوهر الإيمان لدى مارتن لوثر . وكتابات فيورباخ جميعها كانت حول ماهية الدين أو حول نقد الفلسفة التأملية التي كانت شكلاً عقلانياً للدين ، والدين هنا بمثابة فلسفة المستقبل ، وهدف فيورباخ ليس العقائد والطقوس والقواعد الحرفية الصارمة بل هو الدين الإنساني . فما المقصور بالدين الإنساني؟

لا مناص هنا من استخدام عبارة بليت من تكرار استخدامها على ضروب شتى وهي إن « الإنسان ـ عنده ـ حيوان متدين » . لكن يجب توضيح هذه العبارة بحيث لا تتخذ منحى بيولوجياً أو سيكولوجياً ، فالحيوان هنا بمعنى الكائن الحي الذي يصل إلى أقصى درجات الوعي بالذات ، فالدين هو وعي الذات بنفسها وعلى هذا فالدين لا يضاف إلى الإنسان مثلما تضاف إليه أية صفة أخرى ولكنه هو الذي يحدد الإنسان نفسه . والحقيقة إن الدين لا ينفصل عن الإنسان بل هو قوام حياته بالنسبة لفلسفة فيورباخ إن هدف فلسفة فيورباخ النهائي تحويل الدين إلى سياسة ، والإنسان (الأنا والأنت) اي المجتمع هو أساس هذا التحويل عنده ، « إن الإنسان هو جوهر البيثولوجي . والدولة هي جملة الجوهر الإنساني المتحقق والمعلن فصفات الإنسان وقدراته تتحقق في حالات خاصة (الدول) ، لكي تعاد من جديد وتتماثل في شخص رئيس الدولة الذي يجب أن يمثل بلا تمييز كل الدولة ، فالدولة كلها تتساوى أمامه لأنه ممثل الإنسان الكلي[٤٠]

يبين فيورباخ موقفه في ثالث « محاضرات في ماهية الدين » قائلاً : « إن السبب الرئيسي في اهتمامي بالدين هو أنه كان دائماً أساس الحياة البشرية أساس

40- Feuerbach: Preliminry P. 172.

علم الاخلاق والسياسة »[41] أي أنه يريد اظهار أن الكائن الذي يضعه الإنسان متميزاً عنه وفوقه في الدين واللاهوت ليس سوى جوهره الخاص وغرضه اظهار ذلك حتى يستطيع الإنسان الذي يحكمه جوهره الخاص دون وعي منه أن يعي ذلك في المستقبل ، يعي أن جوهره البشري هو القانون والأرضية المحددة والهدف والمقياس لحياته الأخلاقية والسياسية يقول : « الدين مفهوماً باصطلاحات الإنسان سوف يحدد قدر الجنس البشري »[42]

وتتخذ إهتمامات فيورباخ الدينية طابعاً سياسياً فهو يرى أنه ليس هناك شخصاً محايداً سياسياً ، فأي فرد سواء عن وعي أو عن غير وعي سيكون مشايعاً لحزب ما ، حتى لو لم يكن من بين أعضائه ، وقد أكد في أولى محاضراته في ماهية الدين ضرورة الاهتمام بالسياسة « التي تحتوي الآن على كل الاهتمامات الأخرى فمن واجبنا كالمان أن ننسى كل شيء من أجل الشؤون السياسية » حتى يصل إلى أن « الدين موضوع هذه المحاضرات وثيق الصلة بالسياسة ، فالاهتمام المسيطر علينا اليوم ليس اهتماماً نظرياً لكنه اهتمام بالشؤون السياسية العملية » ، فنحن نود أن نشارك بصورة مباشرة وفعالة في السياسة . . لقد شغلنا أنفسنا وانهمكنا طويلاً بالكلام والكتابة . والآن نطلب من الكلمة أن تصبح جسداً ومن الروح أن تصبح مادة . لقد سئمنا المثالية السياسية مثلما سئمنا المثالية الفلسفية وعزمنا على أن نصبح ماديين سياسيين » .

ويتضح هذا الموقف في « ضرورة اصلاح الفلسفة » حيث تتميز العصور التاريخية للجنس البشري بالتغيرات الدينية . ومن هنا فالتقى النظري للمسيحية بات أمراً وشيكاً لأنها نفيت عملياً فقد جردوا المسيحية من كل قوتها المعارضة ، ذلك لأنها ربطت نفسها بقوى تحرم الدافع الأساسي للجنس البشري ، ألا وهو الحرية السياسية[43] لقد حلت السياسة محل الدين ومن هنا

41- Feuerbach: Lectures..., P.22

42- Ibid., P. 23

43- Feuerbach: The Necessity of Reform of phil., P. 145.

يجب أن نصبح متدينين مرة أخرى إذا ما كانت السياسة هي ديننا . إن ماتمثلة المعرفة لوعي الإنسان المفكر تمثله الغريزة لوعي الإنسان العملي ، لكن الغريزة العملية للجنس البشري هي غريزة سياسية أي أنها غريزة نحو مشاركة فعالة في شؤون الدولة ، هي غريزة تتطلب الغاء التسلسل السياسي ، أي تتطلب الغاء الكاثوليكية السياسية . يقول لوفيت lowth إن فيورباخ لن يتخلى عن هذا الإيمان الراسخ في عقله والذي أقنعه أنه لم يحن الوقت بعد ولم يوجد المكان بعد لادراك نظرة العالم السياسية ، لقد حطمت « حركة الاصلاح » المذهب الكاثوليكي المتدين ، لكن الكاثوليكية السياسية حلت محل الكاثوليكية الدينية[44] ، ومن هنا فإن ما حققته حركة الاصلاح في مجال الدين فقط يجب أن ننزع إليه في المجال السياسي ، ألا وهو تحويل النظام السياسي إلى نظام جمهوري ديمقراطي .

. . يقول فيورباخ في « ضرورة اصلاح الفلسفة » : « البابا رئيس الكنيسة انسان صالح مثلي ، والملك انسان صالح مثلنا ، ولهذا لا يستطيع أن يفعل ما يحلو له ، فهو ليس أعلى من الدولة أو المجتمع ، والبروتستانتي جمهوري متدين ، ولهذا السبب فإن البروتستانتية تقود طبيعياً إلى الجمهورية السياسية حالما تعرض دون قناعها الديني »[45] ومن هنا تصدق عبارة ماركس وتؤكد ما يسعى إليه فيورباخ من أن نقد الدين يتحول إلى نقد القانون ونقد اللاهوت يتحول إلى نقد علم السياسة[46]

. . إن نفي المسيحية كان أمراً مؤكداً بالنسبة لفيورباخ ، كما كان مؤكداً بالنسبة إلى نيتشه ، فالدين يتعارض مع الحياة الحديثة بأسرها والمسيحية تلقى

44- Löwth, P. 79

45- Feuerbach: The Necessity .. P. 152

46 ـ انظر ماركس : نقد فلسفة الحق الهيجلية في الحوليات الالمانية ـ الفرنسية في فبراير 1844 ، راشد البراوي : المذاهب الاشتراكية المعاصرة ، الانجلو المصرية ، القاهرة 1967 ص 43 .
وموريس كورتفورث : الفلسفة للاشتراكيين ترجمة ـ سعد الفداوي دار الأداب والثقافة بيروت / لبنان 1979 ص 74

رفضاً حتى من جانب هؤلاء الذين ما زالوا يعترفون بها فهي موضع انكار من جانب الحياة والعلم والفن والصناعة ، ذلك لأن الانسان أصبح يستغل ويتحكم فيها هو انساني مما نتج عنه ان تجردت المسيحية من كل القوى والأسلحة التي يمكن أن تدافع بها عن نفسها[47]، وقد ادرك فيورباخ هذا التناقض بنفس الطريقة التي أدركه بها كيركجورد ،لكن الأخير استخلص نتيجة معاكسة تماماً ، وإن كانت تشترك مع نتيجة فيورباخ في منطقيتها ومقتضاها أن العلم ، والعلم الطبيعي خاصة لا يرتبط بالموقف الديني . لقد اتفق الاثنان على الاعتراف بأن التناقض بين المسيحية والمصالح العلمية والسياسية والاجتماعية واسع الهوة . ويشير لوفيت lowth إلى أن هجوم فيورباخ على العالم المسيحي أقل حدة من هجوم نيتشه وكيركجورد .[48] ويتحدث ماركيوز عن كل من مادية فيورباخ ووجودية كيركجورد باعتبارهما ينطويان على سمات متعددة لنظرية جتماعية عميقة الجذور .[49]

. . ويتكشف لنا كيركجورد من خلال يومياته الخاصة دارساً متعمقاً لكتابات فيورباخ ضد هيجل والمسيحية ، مستشهداً بالحكمة القائلة أن على المرء أن ينتصح من عدوه فيعترف بما في نقد فيورباخ من قوة حيث انه يثبت الاختلاف الأساسي بين تعاليم المسيحية الأرثوذكسية وبين صورة المسيحية كما نشرها اتباع هيجل من اللاهوتيين ولكنه يلاحظ أن فيورباخ نفسه قد أخفق في تقدير الدلالة الحقيقية لهذا التضاد ، وهو أن المذهب الهيجلي لا يشتمل اشتمالاً حقيقياً على حقيقة الله وحقيقة المسيحية وانه لا يرد إليهما بطريقة ديالكتيكية . وبدلاً من أن يدافع كيركجور عن الأله وعن المسيحية على أساس النظرية المثالية

47- Feuerbach: Ibid., P. 154

48 ـ وهذا جهد لا يشبه الضربة القاضية ، وإنما يشبه مجهوداً مبذولاً بدافع النوايا الحسنة للاحتفاظ بالمسيحية داخل الاطار الانساني عن طريق الرد النقدي كما يقول لوفيث .

49 ـ ماركيوز : العقل والثورة ص 258 .

في الروح المطلقة يسلك سبيلاً جديداً تمام الجدة بأن يضعها في تضاد مع النزعة الاطلاقية Absolutism على أساس نظرة إلى الوجود الديني ، والنتيجة التي يتمخض عنها رفضه لاستيعاب الأله في الروح المطلق هي تقويضه لاحتجاج فيورباخ بالنزعة الانسانية المضادة للالوهية . وهكذا يكون المفكر الدانمركي - فيما يقول كولينز - ارهاصاً بأن الالحاد يستند إلى مقدمه لا سبيل إلى الدفاع عنها وهي أن الاله والمطلق الهيجلي شيء واحد . ونظرية كيركجورد عن أشكال الوجود تتحرك فيما وراء الصدام بين الشكلين الهيجلي والطبيعي للنزعة الاخلاقية متجهة إلى نظرة وجودية لا تخلط الانسان الموجود أو الاله الابدي بأية مصادر اطلاقية [50]

. . وبينما يضع فيورباخ المشكلة الرئيسية على انها انقاذ الواقع الانساني من الأله أو الروح المطلق يستخدم كيركجورد كل مواد (امكانيات) الوصف المحسوس لاعادة صياغة تلك المشكلة على انها استعادة الله والانسان على حد سواء من مذاهب المطلق . [51] وهو يعترف بأن هذا المذهب الأخير كان تصوراً لا انسانياً ، ويتناقض بعمق مع الأله الشخص الخلاق بقدر ما يتنافر مع الموجود الانساني . واغتراب الانسان لا يتأتى - مثلما يرى فيورباخ من الاعتراف بالله بل من الخلط بين الله والروح المطلق ثم محاولة المواثمة بين الوجود الانساني والروح المطلق بوصفهما كلاً دياليتيكياً . ولهذا فإن استعادة الانسان لطريقة وجوده المطلق عليه بصورة معكوسة ، ولا يتم التغلب على الاغتراب الانساني إلا بالقيام بحركة « مزدوجة » تتألف من استرداد الموجود الشخصي المتناهي ومن الاعتراف بالوجود الفعلي الشخصي اللامتناهي لله بإلغائنا للفكر

---

50) جيمس كولينز : الله في الفلسفة الحديثة ص 485 .

51) نفس الموضع السابق .

وانظر أيضاً موقف د . يحيى هويدي في دراسته عن العلاقة بين الفلسفة والدين ، بحث ألقي في المؤتمر الدولي للفلسفة عن « الاسلام والحضارة » في كتاب د . مراد وهبه (محرر) الاسلام والحضارة القاهرة 1982 ص 14 - 23 .

الخالص بوصفه التفسير المنهجي للانسان تتحرر في الوقت نفسه من اعتباره تفسيراً لوجود الله الابدي . ومن خلال هذا التوضيح المزدوج وحده نحرر أنفسنا من ربقة المطلق المثالي ومن نتائجه اللاانسانية »[52]

.. وعلى العكس من ذلك فقد بدأ فيورباخ بالحقيقة التي لم يعترف بها كيركجورد ألا وهي أن المضمون الانساني للدين لا يمكن المحافظة عليه في العصر الحاضر إلا بالتخلي عن القالب الديني الأخروي . فتحقيق الدين يقتضي نفيه ، ولا بد أن يتحول اللاهوت إلى انثربولوجيا ، ولن تبدأ السعادة الابدية إلا بتحول مملكة السماء إلى جمهورية الأرض .[53] وهذا ما حدده برنامج فيورباخ وأشار إليه وسار عليه تلاميذه .

.. إن الحديث عن « الأخلاق والسياسة » ـ في الفصل الحالي ـ والذي يتوج بحثنا، من أهم موضوعات الفلسفة الفيورباخية ، أو الانثربولوجيا الذي يعد محورها الانسان ، الانسان الذي يمثل في آن واحد نقطة القوة والضعف في فلسفة فيورباخ ، ويعد بعبارة أخرى أهم مواضع التأثير على الفلاسفة الذين تتلمذوا عليه مباشرة أو تأثروا بفلسفته من جهة ، وأيضاً يعد أضعف النقاط التي تعرضت لشتى ضروب النقد التي وجهها إليه اليسار الهيجلي من جهة ، والماركسية من جهة ثانية . ونظراً لما يمكن أن تلقيه مناقشة هذا الموضوع سواء بعرض التأثيرات أو الانتقادات ـ من أضواء على فلسفة فيورباخ ـ فإننا سنشير إليها بإيجاز لما يمكن أن تقدمه من توضيح لموضوعنا .

.. لقد كان تأثير فيورباخ قوياً على كثير من الفلاسفة ، فبالإضافة إلى تلاميذه والكثير من المعجبين بفلسفته . نجد أيضاً الفلاسفة والمفكرين الديمقراطين الروس ، فالكثير من الشخصيات الهامة في تاريخ الفلسفة الروسية قد مروا من هنا وتأثروا بنهر النار مثل : هرزن Horten (1812 ـ 1870)

---

52 ـ جيمس كولينز : الله في الفلسفة الحديثة ص 485 .

53 ـ هربرت ماركيوز : العقل والثورة ص 262 .

الذي كان شاكاً إنسانياً تحول من الهيجلية إلى فيورباخ.[54] وبيلنسكي Belinsky (1811 ـ 1848) مؤسس النقد الديمقراطي، كان تأثير فيورباخ عليه أكبر.[55] فقد تمرد لحساب الشخصية الانسانية الحية وقد تحول هذا التمرد إلى صراع في سبيل بناء اشتراكي للمجتمع ففي عام 1844/43 قام صديق له يدعى (اوغاريف) بترجمة جوهر المسيحية إلى الروسية وأعجب به للغاية وقد اقتنع بيلنسكي في نهاية حياته ـ بتأثير فيورباخ ـ المادية الانثربولوجية،[55] أما ستانكينفيتش فقد انشأ حلقة دراسية في موسكو ضمت بيلنسكي وباكونين دعت إلى التنوير والانسانية وقد اجتذبت فلسفة فيورباخ اهتمام ستانكينفتش الذي اعتبره أهم من شيلنج، ومن الجدير بالذكر أن أنصار بيلنسكي وغيرتسين وأعضاء حلقة بتراشفسكي قد لعبوا دوراً كبيراً في تطوير ـ الفكر الاجتماعي والسياسي في روسيا.

.. أما نيقولاي تشرنيشفسكي Chernyshevsky (1828 ـ 1889) قائد حركة الديمقراطية الروسية وملهمها الفكري في العقدين السادس والسابع من القرن التاسع عشر ـ والذي تكونت اراؤه وتصوراته عن العالم تحت تأثير فيورباخ خاصة كتاب «جوهر المسيحية» الذي قرأه عام 1846 [57]فقد كان هو ودوبروليوف من اتباع فيورباخ المتحمسين لفلسفته بحثا معاً عن سبل التغير ونقبا عن الاتجاهات التي يمكن أن تدفع التغير، لقد كانا يصبوان دائماً إلى حرية

54- N.O. Lossky: History of Russian phil., International uni., press, inc. New york 1972 p. 56, Berdyaev: the Origin of russion Commumism Trans by R.M. French 1937, Rebert Machehase Camp ltd, The uni, pres glascow P.34.

وأيضاً. نازلى اسماعيل، الشعب والتاريخ، دار المعارف ص

55 ـ جورج لوكاش: دراسات في الواقعية الاوروبية، امير اسكندر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1972 ص 132.

56- Lossky, P. 55, Berdyeav, P. 39

57- Lossky, p. 90, Berdyeav, PP 51-56-58.

البشر الكاملة في تطوير ملكاتهم في كل اتجاه ومن هنا فقد كانا تلميذين مخلصين لفيورباخ الذي يقول : ان مثلنا الأعلى لا ينبغي أن يكون مخلوقاً مجرداً استئصلت قدراته وإنما ينبغي أن يكون الانسان الكامل الحقيقي المتعدد الجوانب والبالغ التطور « وجعلا هذا القول شعار معاركهما الايديولوجية »[58] ويظهر تأثر تشرنيشفسكي البالغ بفيورباخ في مجال علم الجمال[59] . ويبين ف . د . كلينجدر في كتابه (الماركسية والفن الحديث .. مدخل إلى الواقعية الاشتراكية)

أهمية نظرية تشرنيشفسكي الذي تبنى وجهة نظر فيورباخ المادية في هجومه على المفهوم الهيجلي للفن . وفي الحقيقة انه لم يزعم لنفسه أكثر من تطبيق مناهج فيورباخ في التحليل على الجماليات . ونستطيع أن نفهم حدود نظريته من نظرية فيورباخ .[60]

.. ويبين جورج ليشتيم G. lichtheim في كتابه عن لوكاش Lukacs تتلمذ الأخير على يد فيورباخ[61]. فقد تغلغلت أفكار فيورباخ عند لوكاش الذي مزج المقولات الديالكتيكية الهيجلية مع الروح المسيحية مستنتجاً ذلك من فيورباخ .[62] بل أن لوكاش قد بين في كتابه « دراسات في الواقعية الأوروبية » تأثير فيورباخ الكبير على الطبيعة الأدبية في ألمانيا. فقد كان ريتشارد فاجنو ، جوكفريد كيلر ، جورج هيرفنج خاضعين لتأثير

58 ـ جورج لوكاش : المرجع السابق ص 125 ـ 126 ـ

59 ـ جون فريفيل : الاداب والفن في ضوء الواقعية ، محمد مفيد الشوباشي دار الفكر العربي ص 28 .

60 ـ ف. د. كنجندر : الماركسية والفن الحديث ، ابراهيم فتحي ، دار الاداب والثقافة بيروت ، 1980 ص 40 .

61- G. lichtheim: Lukacs: Modern Masters by Frank Kermode p. 75.

62- M. Seliger: The Marist conception of Idealogy Combridge uni., press, london, 1979, P. 24

فيورباخ ، وكما يقول لوكاش : « فقد ظل الروائي جوتفريد كيلر مخلصاً لفلسفة فيورباخ التي اعتنقها في شبابه »[63]

..ونجد صدى أفكار فيورباخ لدى باكونين Bakunin (1814 ـ 1876) في كتابه « الله والدولة God and the state فهو يرى أن الدولة هي منبع الشرور والإيمان بالله هو السند الرئيسي للدولة وتلك فكرة فيورباخ[64] ويذكر برديائيف في « الحلم والواقع » أنه أخذ عن هرزن وبيلنسكي الذين أخذوا بدورهم عن فيورباخ . وهو أعظم عبقرية ـ كما يرى بردیائیف في فلسفة القرن التاسع عشر خاصة الانثروبولوجيا الفلسفية حيث أراد أن يبين أن الدين ما هو إلا تعبير عن اسمى طبيعة للانسان .[65]

---

63 ـ لوكاش: دراسات في الواقعية الاوربية ـ أمير اسكندر ص 125 ـ 126 .

64- Berdyaev: the Origin of Russion Communiss trans by R.M. French, 1937, the uni, press of glaxow pp. 76-77

65- Ibid., P. 193.

الخاتمـــة

«خاتـمة»

. . على الفلسفة - فيما يرى فيورباخ - ان توقظ الفكر بدلاً من أن تقيده في أنساق مذهبية ، عليها أن تجعلنا نتجه الى تأمل الحياة والطبيعة والمجتمع بدلاً من أن تربطنا بكتب ومقولات جامدة . . لقد كان فيورباخ يقف على عتبة ثقافة جديدة انسانية علمية ، ديمقراطية ، وكان يحث الآخرين على نبذ الاوهام وترك الكتب المدرسية ، على أن يتبعوه في الطريق الذي سلكه ، وذلك لأنه كان محرراً وموقظاً لفكر اكثر من كونه صانع انساق ، ودعا الناس الى استخدام أبصارهم ، ونصحهم بأن يعتمدوا على رؤيتهم الشخصية للأشياء ، ولكنه لم يعين لهم ما ينبغي ان يروه . اما تأثيره على الاجيال التالية فكان قوياً . فقد كان يدفعهم الى التفكير والنظر بأنفسهم ، ولم يكن اتجاهه اتجاه استاذ يسعى إلى انشاء مدرسة لنفسه في تاريخ الفكر . ومن هنا فأن هؤلاء الذين حاولوا ان ينشئوا مدرسة لفيورباخ او مذهباً فلسفياً له اضروا بفكر استاذهم أكثر مما افادوه اذ لم يكن من اهدافه أو أفكاره مثل هذا الهدف .

. . لقد كان يهدف الى «اعادة الفلسفة من مملكة النفوس الميتة» ومن تجريدات الميتافيزيقا الى «مملكة النفوس الحية» وان يجعلها انسانية تقوم على فهم انساني وعلى لغة انسانية . ومن هنا فهو يضع البذور ويوجه الأنظار ويتطلع الى المستقبل كما يظهر في تقديمه لمبادىء فلسفة المستقبل حيث يقول في آخر عبارة في مقدمته . . « . . ان نتائج هذه المبادىء لن يطول انتظارها» ونحن نميل الى القول بأن هؤلاء الذين تأثروا به وبفكره ، والذين تابعوا افكاره قد طوروها

لاهدافهم الخاصة . ومن هنا يمكن ان نقول عنه كما قال Savigny في حق الفيلسوف فيكو Vico (1) : «بأن أفكاره كانت مثل سلسلة من الاضواء المثيرة في ليلة ليلاء تنير الطريق لمن لديهم أدنى فكرة بسيطة عن الطريق ، الا أن هذه الانوار تجعل الأمر مختلطاً لمن ليس لديهم أية فكرة على الاطلاق وهؤلاء الذين رأوا جزءاً من الطريق عليهم أن يكملوا الطريق كله .

. . لقد كان فيورباخ ذا نظرة فاحصة دقيقة ومنطقية اذ كان عقله يتسم بالقدرة على التخيل ، وغير مقيد في تفكيره ، لقد كان دائماً يترك في الانسان شعوراً بأنه يستطيع دراسة الفلسفة بطريقة من وضعه هو يصطلح عليها هو ، على أكثر من مستوى إذا أراد ذلك . الا ان خياله وبعد نظره كانا السمة المميزة والباقية فيه إذا أعجب به المفكرون المبدعون ،كما أعجب به كل من كان يرنو الى عمق النظرة والوضوح ، وليس الى الانساق الجامدة والحلول الجاهزة ، كما انه حاز اعجاب من يبحثون لديه عن المناهج البسيطة ، أو المفاتيح التي تغني الانسان عن العديد من النظم والمذاهب وقد وجد ماركس في تحليل فيورباخ للدين وفي نقده لنظرية هيجل في العلاقة بين الموضوع والمحمول نموذجا للتحليل احتذاه ماركس في نقده للمجتمع والايديولوجيات وكان مفهوم فيورباخ لأجناس الكائنات The Species– being النواة الأولى لمفهوم ماركس لانسان ما قبل التاريخ باعتباره مجموعة مترابطة من العلاقات الاجتماعية ، والانسان الحر المتعاون بالضرورة ومن هنا فإن فهم فيورباخ يعد أساساً لمن يتهمون بتطور فكر ماركس .

. . وحاول تشرنيفسكي Chernyshevsky ان يستخدم مبدأ فيورباخ الانثربولوجي كأساس لعلم الجمال . وكان تأثير فيورباخ على نيتشه Nietgsche واضحاً وأساسياً كتأثيره على كيركجورد ، وان كان التأثير اقل وضوحاً لدى كيركجورد . وقد حاول اللاهوتيون تجاهل فيورباخ أو دحضه . لكن الآن ظهر ان فيورباخ أعظم مفكر لاهوتي في القرن التاسع عشر ،

1- Kamenka: Ibid P. 149

Religion : ريردان في

. . والفلسفة المعاصرة في كثير من فروعها تتابع مفهوم فيورباخ للانسان وخاصة مفهوم الأنا والانت I- thcu الذي يحتل الصدارة في الوعي الفلسفي خاصة بعد ابحاث ماكس شيللر Max scheler وكارل لوفيت K . lâwth وبردياثيف وم . بوبر M. Buberوغيرهم وهي الاتجاهات التي تمخضت كلها عن التفكير الوجودي . وقد ظهر تأثير فيورباخ في العصر الحديث في فرنسا في أعمال التوسير ، ويمكن أن نذكر ايضاً سارتر . ونستطيع تشبيه مرور المفكرين الشباب بمرحلة الثورة البروميثوسية Parmthean الرومانسية ضد الصناعة وعقلانية علم الاجتماع والاقتصاد بثورة الهيجلين اليساريين ضد الدولة البروسية المحافظة والدين والفلسفة التأملية . فان مفهوم فيورباخ عن الانسان يكمن وراء ما يسميه كامنكا الاجتماعية الانسانية ، والماركسية الوجودية Existentialism Marxism التي حمل لواءها مفكرو الطبقة الوسطى في عصرنا.. هذا ، وعلى ذلك فان من المناسب ان نرجع الى فيورباخ بالدراسة والبحث .

. . وهناك ايضا المنهج التجريبي الذي قدمه فيورباخ باعتباره جانبا هاماً من جوانب تفكيره فهو لم يلق ما لقيه نقده للدين من تأثير كبير لدى غيره من الفلاسفة ـ الانجليز على سبيل المثال ـ الا انه كان مهماً للغاية في المانيا موطن الفلسفة المثالية التأملية التي كانت في اشد الحاجة اليه والى تأكيد فيورباخ على العلم والحواس وابرازه أهمية الادراك الحسي في الفلسفة للتخفيف من غلواء تلك المثالية المفرطة في التأمل . وان كان البعض يرى ان الفلسفة قد تجاوزت فيورباخ ، وانه لا ضير على الباحثين من ان يتغاضوا عن فلسفته . الا ان ذلك ليس حقاً تماماً لأنه لا يمكن لدارسي الفلسفة ان يتناسوا فيورباخ ،بل يجب عليهم ان يمروا هنا عبر (نهر النار) حتى يستطيعوا ان يتبينوا طريقاً جديداً لرؤية الفلسفة ، وان يبصروا ان التفكير الحر وليس اقامة المذاهب المغلقة هو هدف التفلسف وان موضوع الفلسفة هو دوما : «الطبيعة والانسان» .

Pratestant Theught في (بارث) وفي القرن العشرين Thought in 19 Century from Rousseau to Ritachal .

. . وفي ختام البحث لا يسعني الا ان أقف وقفة طويلة مع فيورباخ مؤكداً على اهم محاور تفكيره . مبيناً مواطن القوة والضعف في فلسفته ناقداً «مستخدماً النقد» ـ بالمعنى الكانطي الذي يهدف ليس الى التقليل من قيمة العمل الفلسفي لفيورباخ بل لابراز الامكانيات المتعددة التي توجد بذورها في ثنايا فلسفته والتي تُظهر ما تحمله فلسفة فيورباخ من قوى هائلة وامكانيات خصبة . فقد ابرز البحث مكانة فيورباخ وامكانية تطوير فكره للانطلاق به الى آفاق اخرى تسهم في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة ، محدداً علاقة البحث بغيره من البحوث المختلفة في فلسفة فيورباخ موضحاً مزايا ومثالب هذا البحث وأيضاً اهدافه وانجازاته .

. . وانطلاقاً من نقض قضايا فيورباخ الاساسية ومن منهجه في اعادة اصلاح الفلسفة وتأسيس الدين لصالح البشر ، من هذه البداية يحاول الباحث إقامة حوار يساعد في دراسة الفلسفة العربية المقارنة بين الفكر الغربي والفكر العربي ، بين ماضي الفلسفة وحاضرها ومستقبلها . أي أن مهمتنا في بعض جوانبها تحويل دراسة فيورباخ والفكر الغربي بأصوله اليونانية من «هدف في ذاته» الى اداة من أجل فهم ودراسة الفكر العربي الاسلامي بل وجعل ذلك وسيلة لرؤية شاملة لواقعنا الحالي وصياغة رؤاه المستقبله . وذلك كله يبدأ من تحديد مكانة البحث الحالي في الدراسات الفيورباخية .

. . فما هي أولاً المحاور الاساسية التي حاولنا تأكيدها والتركيز عليها في فلسفة فيورباخ .

أولاً : محاور تفكير فيورباخ

. . يمكن من البداية ان نميز ثلاثة محاور اساسية يدور حولها فكر فيورباخ وتبنى عليها موضوعات فلسفته ، وتضم كل كتاباته التي شملت في احدى طبعاتها الكاملة ثلاثة عشر مجلداً ، وفي طبعة أخرى ستة عشر مجلداً .

وهذه المحاور الاساسية هي : نقد واصلاح الفلسفة ، نقد الدين ، والاهتمام بالانسان او الانثروبولوجيا» .

1 ـ نقد واصلاح الفلسفة : يظهر من عناوين كتابات فيورباخ الاهتمام الشديد بالفلسفة كأعلى صورة من صور الوعي الانساني ، ويتجلى هذا الاهتمام في محاولات تأكيد : «ضرورة اصلاح الفسلفة» ، في بداية الفلسفة و«قضايا اولية لاصلاح الفلسفة» ، ومبادىء فلسفة المستقبل ، وشذرات متعلقة بتطوري الفلسفي ، «ونقد فلسفة هيجل» وتاريخ الفلسفة بمجلداته الثلاثة حيث تظهر (الفلسفة) عنواناً في كل كتاباته المذكورة كما ان الاهتمام بالفلسفة يتخذ مظهرين أساسيين الأول نقدي : «نقد فلسفة هيجل» ، والتجربيين والماديين ، والثاني محاولة تطوير واعادة صياغة الفلسفة الالمانية ، وقد تم له ذلك خلال عدة مراحل بدءاً من مقالتيه عن «ضرورة اصلاح الفلسفة» ، «وفي بداية الفلسفة» ، ثم في «القضايا الأولية» ، وأخيراً في الشكل الناضج والاكثر نسقية في «فلسفة المستقبل» .

. . ثانياً : ان محاولة فيورباخ النظر في تاريخ الفلسفة من اجل التطوير والاصلاح واعادة البناء لم تكن مجرد مسألة نظرية أكاديمية بعيدة عن واقعه الاجتماعي والسياسي ـ وبالطبع فإن الارتباط بينهما (كتاباته والواقع) لم يكن ارتباطاً آلياً ميكانيكياً بين البنية الاقتصادية وتطور أشكال الوعي بل كان ارتباطاً عرضياً واعياً وهادفاً ونتيجة لاوضاع المانيا في تلك الفترة واستجابة فيورباخ لتلك الاوضاع ، يظهر ذلك في انتقاداته لمختلف اشكال الفلسفة التي تتعارض مع منهجه ،وفي مراجعته للعديد من الكتب الفلسفية ، واختياره موضوعات بعينها للكتابة عنها في فترة تاريخية ـ مثل كتاباته عن بايل ، وكذلك الفلاسفة الذين تعرض لهم في تاريخه للفلسفة .

ومن هذا المحور الاساسي يمكن ان نتبين موضوعات وقضايا اساسية شغل بها فيورباخ نذكر منها على سبيل المثال : العلاقة بين الفلسفة والدين ، التي شغلت معظم تفكيره ، نجد ذلك خاصة في تاريخ الفلسفة (المجلد الأول)

حيث يتناول الفلاسفة المحدثين ، ومدى اقتراب كل منهم او ابتعاده عن العقل والايمان ، او الفلسفة والدين ، بينما شغلته المشكلة الهيجلية (المطلق) أو اللا متناهي مما احدث صراعاً ـ يكاد يكون وجوديا ان جاز هذا التعبير ـ في تفكيره بين اللا متناهي والمتناهي ، اللا محدود والمحدود ، المجرد والحسي . نجد ذلك في نقده لفلاسفة التجريبية والمادية : ياخمان ، ودورجس وهنري ليو ، كذلك شغل الجزء الاساسي «للقضايا الأولية» و«فلسفة المستقبل» ، واظن تلك المشكلة اخذت حيزاً كبيراً من الزمان في تفكير فيورباخ ، وهي التي تميز الى حد كبير صراعه وتمرده ضد هيجل في اطار الاشكالية الهيجلية والتي تبين بوضوح تميزه عن استاذه .

2 ـ نقد الدين : ويظهر في كتبه : «ماهية المسيحية» ، «ماهية الدين» ، «ماهية الايمان لدى لوثر» ، محاضرات في ماهية الدين ،وكثيراً من المقالات تلك الكتابات التي تميزت بالنقد واعادة التأسيس ، النفي والإيجاب ، كما يظهر ذلك في كتابه الاشهر «ماهية المسيحية» الذي خلق معارك عديدة بين فيورباخ وغيره من الفلاسفة سواء من اليسار أو من اليمين الهيجلي ، سواء من الماركسيين أو من الفلاسفة التأمليين . وسبق أن ذكرنا نقد شترنر لماهية المسيحية في «الاوحد وصفاته» ورد فيورباخ عليه ، وكذلك نقد . ج . موللر اللاهوتي ، ورد فيورباخ ،وتراوحت الانتقادات الموجهة الى فيورباخ من جانب اللاهوتيين بأنه رافض للدين تماماً ومن اليسار الهيجلي بانه ظل محافظاً على الدين ولم يستطع التخلي عنه . وظلت كتابات فيورباخ رغم انتقادات الفريقين تتعمق ببحث الدين الذي ظل الشغل الشاغل له في معظم اجزاء فلسفته . وكان الدين كما يعلن فيورباخ باستمرار محور تفكيره الدائم . «وكان لكل كتاباته غرض واحد واتجاه وموضوع واحد هو الدين واللا هوت وكل ما يتصل بهما» ، هادفاً من ذلك ان ينير مناطق الدين الغامضة بمصابيح العقل مما جعل الكثير من الشراح يؤكدون ان احداً من الفلاسفة المحدثين لم يهتم بقضية اللاهوت مثلما اهتم بها فيورباخ . بل ان فيورباخ في مناهضته للاهوت كان أكثر لاهوتية من العديد من اللاهوتيين أنفسهم .» .

. . لقد تعامل فيورباخ مع الدين ـ على العكس من زملائه من اعضاء اليسار الهيجلي الذين كانوا اصلاً لاهوتيين ـ على مستوى اكثر عمومية فهو في كتاباته الدينية يتجاوز العرض والرصد التاريخي الى التحليل السيكولوجي والتناول الفلسفي . ومن هنا فهو ينتقل الى آفاق أكثر رحابة في دراسة الدين ، يريد ان يجعل الدين الموضوع الأول للفلسفة بل انه يحول الدين الى سياسة (لنكن متدينين مرة أخرى اذا كانت السياسة ديننا) .

ويرتبط نقد فيورباخ للدين بنقده للفسلفة التأملية . وهنا ينبغي أن نتوقف عند ربط فيورباخ للفلسفة التأملية بالدين واللاهوت وتميز بين موقف فيورباخ في هذه النقطة ، وتفرقته بين : الدين Religion واللاهوت Theelogy وتأكيده وابقائه على الأول باعتباره اساس العلاقة بين البشر ونفيه ورفضه للثاني باعتباره تجريد يقع خارج نطاق البشر ، الأمر الذي ينقلنا الى المحور الثالث في تفكير فيورباخ والى الغرض الاساسي من نقده للفلسفة وللدين الا وهو الانسان او الانثروبولجيا .

3 ـ الاهتمام بالانسان وتأسيس الانثروبولوجيا الفلسفية . كان فيورباخ في هذا المحور الهام من محاور تفكيره مثلما كان في المحورين السابقين ضد الموقف المثالي التأملي النظري للاهوت والفلسفة التأملية وضد التجريد والمطلق ، ومع الحس العياني المحدود والمباشر ، اي مع الانسان . والانسان عنده ليس فقط اللوجوس كما عند اليونان ولا الكوجيتو كما عند ديكارت ولا العقل الخالص الكانطي ولا الانا الفشتي انه الانسان الانساني ـ كما يقول في تقديم مبادىء فلسفة المستقبل ، الانسان الذي يوجد في شقاء الارض وليس في نعيم السماء السرمدي .

. . انه يتحدث عن المشاعر والحواس ، والجسد والعاطفة ، وليس عن العقل المجرد . يتحدث عن الانسان الحقيقي «بلحمه ودمه» الذي يحيا على هذه الارض فهو يؤكد في «القضايا الأولية لاصلاح الفلسفة» «ان الاصل الذاتي للفلسفة هو أيضا اصلها الموضوعي» ، واننا قبل ان نعقل (نفكر) نحس . أي انه يقف في بداية صف طويل مع هوسرل ومع الفلاسفة الوجوديين مقابل

كانط والفلاسفة المثاليين . فالمشاعر اساس الوجود ، والكائن المجرد لا جود له ، وهذا ما نجده مراراً في القضايا الأولية حيث يؤكد سابقاً ومرهصاًبالوجودية قبل نيتشه وكيركجورد ـ الذي احتمال اخذ الأول عنه احتمالاً مؤكداً ـ يقول : بلا حد ، بلا زمن ، بلا عذاب ليس ثمة كيف ولا قدرة وأيضاً ليس ثمة روح ولا عاطفة ولا حب فالكائن ذو الاحتياجات فقط هو الكائن الضروري ، ان وجوداً يفتقر الى شيء ما لايعد شيئاً على الاطلاق ، ومن هنا فالكائن المحروم من كل (حاجة need) لا يشعر ايضاً بالحاجة الى الوجود ، ان كيان بلا عذاب هو كيان بلا اساس ، يستحق الوجود فقط من يستطيع ان يتعذب ، ان كيان بلا وجود بلا الم هو كيان بلا كينونة»[2] .

والنقطة الهامة والاساسية التي ينبغي التوقف عندها في فلسفته هي ، ان الانسان عند فيورباخ ليس هو الفرد المكتفي بذاته بل هو الانسان المتصل بالآخر ، هو الأنا والأنت ، الرجل والمرأة . وهو هنا يتجاوز فكرة الوجودية في الغير ونظرة سارتر للآخر ، الذي يسلبني حريتي ان الآخر هنا ـ عند هذا الأب من آباء الوجودية ، ان جاز التعبير ـ مكمل لي ، محب لي ، جزء مني ، يجمع الافراد على الحب والمشاركة ، يؤسس فيورباخ بينهم على أساس الديالوج ويفسح المجال للأنا والآخر ، ويقيم العلاقة بينهم على أساس الديالوج لا على أساس المونولوج ، يفتتح فلسفة الحوار التي وجدت بشكل عابر في الوجودية ، وظهرت متكاملة لدى م . بوبر M . Buber الذي تتلمذ على أفكار فيورباخ .

. . يتجاوز فيورباخ الفردية ـ التي يؤكد على اهميتها الى الجماعية ومن هنا يضع بذوراً لنظرية اجتماعية انسانية يدور حولها الحوار فيما بين الهيجليين الشباب . أنه في الحقيقة يعيد تأسيس واصلاح الفلسفة يعيد بناءها تجاه النظرية الاجتماعية بشق طريقاً جديداً كلية ومن هنا فان الباحث الامريكي Malven Chreno الذي ترجم له بعض كتاباته ـ خاصة جوهر الايمان لدى لوثر ـ يبحث

2- Feuerbach: Preliminary., P. 163

في رسالته الهامة الدكتوراه في «الاساس العقلي لراديكالية القرن التاسع عشر في فلسفة فيورباخ» ويؤكد كما أكد كل من : اوجست كورنو في اصول الماركسية وماركيوز في العقل والثورة على تأسيس فيورباخ للنظرية الاجتماعية» .

وسنحاول في الفقرة القادمة الاشارة للدراسات الفيورباخية والتأويلات والشروح المختلفة لفلسفته لنبين موقع البحث الحالي بينها .

ثانيا : موقع البحث الحالي في الدراسات الفيورباخية

. . ولكي نبين نتائج هذا البحث فانه ينبغي علينا ان نحدد موقعه بين البحوث المختلفة في فلسفة فيورباخ . فالاهتمام مستمر بهذه الفلسفة ـ التي اوجزها في الصفحات السابقة اهم المحاور التي تقوم عليها سواء كانت في حياة صاحبها أو بعد مماته . لقد لفت فيورباخ الانظار بكتاب «ماهية المسيحية» وربما قبله وبكتابيه «قضايا أولية» و «مبادىء فلسفة المستقبل» كما بين ذلك انجلز في «فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية» فقد كان الحماس عاماً وصار الجميع فيورباخيين وتركز التأثير في اليسار الهيجلي الذي مالبث فيورباخ ان اصبح ملهمه وحدد خطة سيره ،وتقدمه ، وفاق تأثيره في الاربعينات من القرن الماضي أي تأثير آخر ، تجاوز كلا من شتراوس وروجه وموسى هس وانجلز وماركس وغيرهم وقد بين اوجين كامنكا في كتابه عن فيورباخ التأثير والاهتمام الكبير بفلسفته في المانيا وانجلترا وروسيا .

. .ويبين ريردان في كتابه عن التفكير الديني في القرن التاسع عشر الاهتمام الكبير الذي اعطاه رجال الدين واللاهوت لفيورباخ ، الذي ترك بصماته الواضحة ـ كما أشرنا الى ذلك من قبل ـ على كل من كيركجور د وفرويد وهيدجر وسارتر . ويمكن ان نضيف ايضا برديائيف ولوفيت ومارتن بوبر وغيرهم مع مفكرين دينيين من امثال كارل بارث ، وبول تيلتش وغيرهما . ولو رجعنا الى كتابات : لوسكي عن «تاريخ الفلسفة الروسية» وبردیائیف عن «اصل الثورة الروسية» ولوكاش عن «الواقعية الاوروبية» لوجدنا مدى تأثيرات

فيورباخ على العديد من الاسماء الهامة ، وكذلك سنتبين الاهتمام الكبير بفلسفته . ونحن في حل من أن نعيد ثانية ماسبق ان ذكرناه عن تأثير فيورباخ والاهتمام الكبير بفلسفته لدى تلاميذه ومحبيه . لكننا سوف نحاول هنا في هذا المقام ان نعوض للاتجاهات المختلفة التي اهتمت بدراسة فلسفة فيورباخ والكتابة عنها سواء بالعرض والشرح او تبني قضايا معينة او بالتفسير والتأويل او النقل والترجمة .

. . ويكفي العودة الى فهارس الكتب التي وضعت في فلسفة فيورباخ للالمام بكم الدراسات الهائلة عنه سواء في الالمانية او الانجليزية او الفرنسية او الروسية فيخصص اوجين كامنكا الصفحات من (176 ـ 184) لما ألف عن فيورباخ من كتب وكذلك فرتونسكي يذكر في صفحات 453 ، 454 ، 455 أهم ما كتب عن فيورباخ بالانجليزية والفرنسية وهذا ما يفعله أيضاً هنري ارفون ومن هذه الكتب الثلاثة يظهر الاهتمام الضخم المتمثل في الكتابة عن فيورباخ . ويمكن هنا ان نعدد صور واشكال هذا الاهتمام في النقاط التالية :

1 ـ يظهر الاهتمام بفلسفة فيورباخ في ظهور اعماله الكاملة في اكثر من تصنيف في أكثر من طبعة في حياته وبعد وفاته . الأولى أعدها بولان وجودال ، ليبزج 1846 ـ 1866 والثانية شتوتجارت 1903 ـ 1911 .

2 ـ نشر مراسلات فيورباخ . هناك أولا طبعة كارل جرون بعنوان «مراسلات فيورباخ الفلسفية» في جزئين ليبزج 1874 . والثانية اعدها فلهلم بولان (مراسلات من والى لدفيج فيورباخ) عام 1904 .

3 ـ الترجمات المختلفة لكتبه في اللغة الانجليزية والفرنسية والروسية . ففي الانجليزية تُرجم «ماهية المسيحية» أكثر من مرة ، كذلك تُرجم «مبادىء فلسفة المستقبل» مرتين حتى الآن ، «ماهية الدين» ، محاضرات في ماهية الدين ، «ماهية الايمان لدى لوثر» ، و «نقد فلسفة هيجل» ، و «ضرورة اصلاح الفلسفة» ، و «بدايات الفلسفة» ، و «القضايا الاولية لاصلاح الفلسفة» وشذراته الفلسفية كذلك مقدمات ماهية المسيحية في ترجمة مستقلة .

. . وفي الفرنسية ترجم «ماهية الدين» ، «ماهية الايمان لدى لوثر» «ماهية المسيحية» تأملات في الموت والخلود» ، «الرد على لا هوتي» ، الرد على شترنر ، «مبادىء المستقبل» ، القضايا الأولية ، «نقد فلسفة هيجل» «ضرورة اصلاح الفلسفة» مع مقدمتا ماهية المسيحية .

. . وفي الروسية ترجمت بعض أعمال مختارة من مؤلف في خمس مجلدات ، وبالطبع هناك لغات أخرى ترجم اليها فيورباخ - في العربية قضايا أولية ومبادىء فلسفة المستقبل - وهناك ترجمات أخرى لأن دراسات مختلفة كتبت عنه في دوائر معارف فلسفية ايطالية وغيرها .

4 - اتجاه الدراسات المختلفة في فلسفة فيورباخ : ويمكن القول انه بالاضافة الى الطبعات المختلفة لاعماله الكاملة في اللغة الالمانية وكذلك الترجمات العديدة لكتاباته الى الانجليزية والفرنسية والروسية والعربية ، فان هناك دراسات عديدة حول فلسفة فيورباخ في اللغات السابقة . ونحن لن نقوم برصد وفهرسة هذه الدراسات ، فتلك مهمة تخرج عن نطاق جهدنا الحالي - بل سوف نحدد منحى هذه الدراسات التي اتخذ بعضها طابعاً أكاديمياً ، والبعض الآخر فسر فيورباخ أيديولوجياً بالاضافة الى دراسات تناولت فلسفة فيورباخ بشكل مقارن . وبعضها حاول من خلال الأدب والرواية والمسرح ان يعرض لفلسفة فيلسوفنا . وسوف نتحدث عن كل من هذه الاتجاهات بقدر من التفصيل .

5 - ومنذ البداية هناك الاتجاه الايديولوجي الذي يعرض لفلسفة فيورباخ في اطار الماركسية ، نجد ذلك لدى كل من ماركس وانجلز ولينين وشراحهم . واذا كان مؤسسا الماركسية قد تناولا فلسفة فيورباخ - ومعهم لينين في هذا الاتجاه في كتاباتهم المختلفة بالمناقشة والحوار والتقييم الموضوعي الذي يظهر الاحترام الشسديد لفلسفة فيورباخ التي أثرت فيهم تأثيراً كبيراً . فإننا لا نجد في كتابات شراحهم من اساتذة الفلسفة الماركسية إلا مجرد تكرار و «قولبة» لافكار فيلسوفنا لا ترقى للتحليل الخصب الذي قام به لينين في

كتابيه : المادية والمذهب النقدي التجريبي ، والدفاتر الفلسفية . او في كتابات ماركس وانجلز خاصة «الايدويولوجيا الالمانية» «والعائلة المقدسة» ويسبقهما بالطبع «مخطوطات 1844» التي تحمل تأثير فيورباخ الكبير عليهما وعلى ذلك فان كتابات افانا سيبيف عن الفلسفة الماركسية او كتاب Schniereson عن انجلز لا تضيف جديداً ولا تقوم بتحليل هام لفلسفة فيورباخ . فهذه الفلسفة ـ عندهم ـ ليست الا تمهيداً للمادية الجدلية وما فيورباخ الا يوحنا المعمدان الذي يبشر فقط بالدين الجديد الذي تدعو اليه الماركسية .

٦ ـ وهناك اتجاهات دراسية تتناول فلسفة فيورباخ من منظور اكاديمي وذلك بمقارنتها بغيرها من فلسفات ، او مقارنة فيورباخ بغيره من الفلاسفة نذكر من هذه الدراسات على سبيل المثال بعض الاعمال التي تناولت فيورباخ مع غيره من اليسار الهيجلي: سيدني هوك «من هيجل إلى ماركس» كارل لوفيت «من هيجل الى نيتشه» . دفيد ماكلان D.Mclellan «اليسار الهيجلي وكارل ماركس» .[3] وبرازل Brazill «الشباب الهيجلي» The young Hegelians [4] وكذلك داسة فتشر Fetscher عن «هيجل وماركس وفيورباخ»[5] وأيضاً دراسة لوفيت löwth بنفس الاسم .[6]

. . وهناك دراسات تربط فيورباخ باللاهوت مثل كتاب أرفون Arvon عن فيورباخ وتحول المقدس ، و W. Schilling عن فيورباخ والدين .[7] ومقالة أرفون عن «فيورباخ والثيولوجي» . وهناك أيضاً الربط بين فيورباخ ومارتن لوثر كما لدى John Glasse في مقالة لماذا ربط فيورباخ نفسه بلوثر» . أو الربط بينه وبين

3- Melellan, the young hegelians and K. Marx, New York, 1969.

4- Brazill: The young Hegebiens, New York, Yale uni., press.

5- Fetscher: Hegel, Feuerbach Marx, Bonn 190.

6- löwth: Hegel, Feuerbach, Marx in Revue internationale De philosophie, PP. 308-335

7- Schelling: Feuerbach und die Religion, Nunich, 1957.

رائد الدراسات البروتستانتية كارل بارث K. Barth كما في مقالات كل من : J. Glasse : «Barth on Feuerla» ، و وفوجل The Barth- Feuerbach Confrontatis.[9] أو الربط بينه وبين رائد علم النفس التحليلي فرويد كما في الدراسات الآتية (S. freud und Feuerbach Religion Kritik) نقد فرويد وفيورباخ للدين التي اعدها الباحث الالماني أ . فزير A. weser . وأيضاً الفصل الذي خصصه أكتون في وهم العصر لنقد فرويد وفيورباخ للدين . وكذلك حسن حنفي في مقالته عن الاغتراب الديني عند فيورباخ .

. . وهناك أيضاً الربط بين فيورباخ ومؤرخ الفسلفة Zeller في مقالة بنفس العنوان (فيورباخ وتسلر) كتبها Claudio Gess في المجلة الدولية للفلسفة .

. . وكذلك الربط بينه وبين دوركيم . كما نجد ذلك لدى كل من : Thomas F.O'Dea. في كتابه «علم الاجتماع الديني» وكذلك حسن شحاته سعفان في كتاب بنفس الاسم .

٧ ـ وهناك بالاضافة الى ما سبق عدد كبير من الدراسات خصصت بأكملها لتناول فلسفة فيورباخ نذكر منها :

دراسة فرتوفسكي الضخمة الصادرة عن جامعة كمبردج 1977 في 460 صفحة عن «فيورباخ» Feuerbach ، كذلك دراسة نفس المؤلف عن

Feuerbach A Review of Some Recent lileratur. The philosphical forum. (1964).

وتعد دراسة فرتوفسكي من اهم وأحدث ما كتب عن فيورباخ، وتحتوي على عرض تحليلي لأهم موضوعات الفلسفة الفيورباخية حيث تلتصق بكتابات فيورباخ نصاً وروحاً ، مع الافاضة في تحليل العلاقة المعقدة بين فيورباخ وهيجل . والى أي مدى ابتعد الأول عن الأخير وقد استفدنا من الكتاب في المواضيع الخاصة بعرض كتاب تاريخ الفلسفة والعلاقة بهيجل للرجوع الى نصوص تاريخ الفلسفة حيث عزت الترجمات الانجليزية . وتأتي اهمية هذه

8- Glasse: Barth on Feuerbach, Harvard thealogi Review, 1964

9- Vogel: The Barth. Feuerbach conformation Harvard Theological Review 1966.

الدراسة من الامانة العلمية في رصد التطور التاريخي لفيورباخ من خلال مؤلفاته . تلك الميزة التي نفتقدها في دراسة Kamenka التي اغفلت التطور التاريخي وبالتالي وقعت في تفسيرات خاطئة ومتناقضة خاصة باتساق تفكير فيورباخ .

. . وقد صدرت دراسة كامنكا عن «فلسفة فيورباخ» في لندن عام 1970 وتناولت فلسفة فيورباخ بشكل تقليدي حيث عرضت في ثلاثة أقسام : حياة فيورباخ مؤلفاته ، وفي الجزء الثاني نقد الفلسفة وفي الثالث فلسفة المستقبل في تسعة فصول ، أهمها على التوالي : نقد الدين ، نقد الفلسفة في الجزء الثاني وتحول الفلسفة ، والمنهج ونظرية المعرفة والمادية ، ومفهوم الانسان والاخلاق في الجزء الثالث ، ويبدو أن هذا التقسيم الى موضوعات مختلفة جعل المؤلف يغفل التطور التاريخي لتفكير فيورباخ ، وكما أوضحنا في سياق البحث فقد ادى هذا التقسيم بالمؤلف الى أحكام خاطئة .

. . ويمكن أن نذكر أيضاً دراسة M. Chreno ـ الذي ترجم جوهر الايمان لدى لوثر ـ تلك الدراسة الهامة التي خصصها لـ «لدفييج فيورباخ والأساس العقلي لراديكالية القرن التاسع عشر Feuerbch and The Intellecuual Basis of Nineteenth Contury Radicaliom. 1955. وقدمت الى جامعة Stanford ، كما ان اهتمام Cherno لم ينقطع عن دراسة فيورباخ ، حيث قدم في العدد 24 من «مجلة تاريخ الافكار» دراسة عن مقولة فيورباخ «الانسان هو ما يأكل» . 1964 .

. . نصل الآن الى دراسة اقدم نسبياً مما ذكرنا هي دراسة تشمبرلين W. Chamberlain العنوان الرئيسي لها فهو لم تكن السماء وجهته Heaveu Wasn't his Destination تلك الدراسة الصادرة 1941 وهي أيضاً عرض تقليدي لنزعة فيورباخ الحسية ، ونقد الدين والفسلفة ، ثم فلسفة المستقبل والأخلاق . تلك الدراسات الكاملة التي خصصت لدراسة فيورباخ باللغة الانجليزية وهناك بالاضافة لها الكتب الفرنسية مثل دراسة ارفون عن لدفييج فيورباخ وتحول المقدس ، باريس 1957 والبير ليفي «فلسفة فيورباخ وتأثيرها في الأدب

الالماني» ، باريس 1904 . غير ما كتبه عنه في فصول من كتابات بالفرنسية كل من : م . م كويتيه وفرانز جريجوار ، وهنري دي لوباك .

. . يضاف الى ذلك بالطبع دراسة انجلز عن فيورباخ ودراسات أخرى خصص اغلبها لفيورباخ مع الهيجليين الشباب مثل دراسات : هوك ، لوفيت دفيد ماكلان ، ودراسات جان هيبوليت عن هيجل وماركس ، والفصل الذي خصصه ماركيوز عن فيورباخ ونفي الفلسفة في «العقل والثورة» وكذلك دراسة لوكاش عن «فيورباخ» وحديثه عنه في كتابه «هيجل الشاب» والفصل الذي عقده جارودي عنه في كتابه عن كارل ماركس . كل هذا قدم رصيداً ضخماً للدراسات الفيورباخية التي بدأت منذ اكثر من مائة عام لكنها لم تظهر في الدراسات العربية إلا خلال العشر سنوات الأخيرة فقط ، بشكل أولي ويمكن حصرها لدى كل من : حسن حنفي ، عبد الله العروي ، نديم البيطار والياس مرقص .

ثم يأتي بحثنا الحالي داخل الاطار السابق للدراسات الفيورباخية مستفيداً من الجهود السابقة ومن بذور الاهتمام العربية القليلة ، يعرض الاشكالية الاساسية التي تدور حولها فلسفة فيورباخ ، طارحاً عدداً من الأسئلة حول اهمية وطبيعة هذه الفلسفة ودورها التاريخي وإلى المناهج والأطر التي تصلح لدراستها وتأتي الفصول الأولى عن الطبيعية لتحدد الأساس التي تقدمها المذاهب الفلسفية المختلفة حتى يتحدد لنا المفهوم الانتربولوجي للطبيعة . وفي الفصول الأخيرة نتحدث عن : الإنسان أو التحول من الثيولوجي إلى الانتربولوجي وتتناول : النزعة الحسية ، والدين والأخلاق والسياسة في فلسفة فيورباخ التي كانت في آن فلسفة دينية تهدف إلى تأسيس دين إنساني يقوم على رفض الغيبيات اللا هوتية واستبدال صورة الأله التقليديه بتصور مختلف يبقى عليه ويحققه في هذا العالم . وكانت أيضاً فلسفة اجتماعية ذات صبغة مميزة لا تضحي بالفرد من اجل المجموع ، كذلك لا تضحي بالجماعة من أجل الفرد فمزجت بين مزايا كل من الوجودية والماركسية في تسبيح محكم كان ينبغي أن يستمر ، وكان من الممكن أن يقضي على التناقض الموجود حالياً بين الفلسفات

الفردية والشمولية ، ويصبح القول حينئذ ان هناك «فيورباخية» تجمع داخلها ـ وتلغي ـ التناقض بين الوجودية والماركسية اللتين نشأتا عنها في الأصل .

وقد أظهر البحث النتائج التالية :

آ ـ مدى التأثير الضخم الذي مارسته فلسفة فيورباخ على معظم الفلسفات المعاصرة سواء في الماركسية أو في الوجودية ذات النزعة الإنسانية والتي تؤكد على الفرد ، والحوار بين الأنا والآخر ، وبذر مقولة الحب التي تتسامى عنده الى مرتبة الدين ، اساس التعامل بين البشر ، ولها تأثيرها أيضاً على الفلسفات الشعورية عند هرتزل ومدرسته وفلسفة الحياة .

ب ـ التأثير على الدراسات اللاهوتية المعاصرة وتطوير الدراسات الدينية بعيداً عن اللا هوت التأملي المغلق الذي ربط نفسه بالفلسفة التأملية عند لوفيت lövith وكارل بارت Barth وبول تيلتش ، وهانز اهرنبرج وكارل هايم ويكفي الدراسات التي وضعت لبيان ذلك للتأكيد على أهمية فيورباخ بالنسبة للاهوت البروتستانتي المعاصر ، وأهميته بالنسبة للاهوت العام .

جـ ـ التأثير في الحركة السياسية الهيجلية الجديدة تجاه تأسيس نظرية اجتماعية وقد أجاد ماركيوز وكورنو في بيان ذلك مما مهد الطريق امام كورنو لاعطاء صورة كاملة لدور فيورباخ ومكانته ، وهناك أيضاً دراسة التوسير في مقدمة ترجمته لكتابات فيورباخ .

د ـ تأكيد ارتباط فلسفة فيورباخ بالواقع الاجتماعي والحقبة التاريخية التي ظهرت فيها وبالتالي تحديد بيئية هذه الفلسفة بأنها نابعة من حضارة غربية تختلف عنا وأنها قامت من خلال تجديد حركة الاصلاح الديني اللوثرية على وجه التحديد ، وان انجازاتها الدينية واللا هوتية وبالتالي مشاكلها وحلولها ينبغي ان توضع في هذا الاطار . أي في اطار الحضارة الغربية والديانة المسيحية التي تقوم عليها هذه الحضارة وتبنى على اساس فلسفة فيورباخ . وينبغي علينا ان نتعامل معها من هذا المنطلق ويكون حوارنا حول ما تحدده من مشاكل وما تقدمه من مناهج لبحثها ، وليس بالاتفاق او الاختلاف حول حلولها الخاصة لهذه المشكلات .

ان هذا البحث الذي يكتب بالعربية حول موضوع مفكر غربي قد أتاح للباحث أن يعي تماماً حدود العلاقة بين طبيعة موضوع البحث وأهدافه وهذه الأهداف تتلخص في : ان دراسة الفكر الغربي تمدنا بالأدوات والمناهج والمصطلحات التي توضح لنا طبيعة هذا الفكر ذاته . ويعلم الباحث تماماً حدود بحثه ومدى ما يتطلبه من جهود مستقبلية حتى تكتمل صورة الفيورباخية في الاذهان . حقاً لقد استطاع هذا البحث ان يحدد بعض الاطر العريضة لفلسفة فيورباخ . والتمييز بينها وبين الكتابات الماركسية والهيجلية ووضعها في سياقها التاريخي والاجتماعي والربط بينها وبين غيرها من الفلسفات المعاصرة . الا ان البحث الحالي يضع ايدينا على مهام أخرى يرجو الباحث ان يضطلع بها او يضطلع بها آخرون . وهي نقل كتابات فيورباخ للعربية . فلا يعقل حتى الآن عدم ترجمة «ماهية المسيحية» و «ماهية الدين» و «نقد فلسفة هيجل» بل و «تاريخ الفلسفة» . وأيضاً فإن البحث الحالي يفتح الباب امام مزيد من الدراسات حول فلسفة فيورباخ خاصة في نقده للدين ونظريته الاجتماعية وعلاقته بهيجل وهو ما نعاهد القارىء على العمل من أجل محاولة تقديمه له في العربية .

«مراجع البحث»

أولاً ـ الكتب الغربية :

1 ـ مؤلفات فيورباخ :

- Sämtlich werke: 13 volumes in 12, Stuttgart- bed constatt from amm verlag.
- The Essence of Christiamity, Translated from second German editian by Marien Evans (George Elial) Horper & row publishers, New york and London 1957.
- The Rssence of religion, Translated by Alexander loss, A.K. Butts & Co., New york 1873.
- The Essence of Faith According to Luther, trans., by Melvin Cherno, Harper & Row, New York 1967.
- Lectures on the Essence of Religion, trans. by R.Manhain Harper & Row New York, 1967.
- Principles of the philasophy of the future, trans(*)., with an Introduction by Manfred H.Vogel, opolis Bobls- Merrill 1966 and anther transletion by Zawor Hanfi.
- The fiery Brook: Selected of Feuerbach, Anchor Books, New York 1972.
- Touords a Critique of Hegel's philosophy.
- Introduction to the Essence of Christianity.
- On the Beginning of philosophy.
- The Necessity of Reform of philosophy.
- Preliminary Theses on the Reform of Philosophy.
- Preface to the second Edition of the Essence of Christianity.
- Fragments Concering The Characteristic of my Philosophical Development, trans., by Zawor Hanfi Anchor Books, New York 1972.

* هذه العلامة تشير إلى أن الكتاب مترجم إلى العربية .

- L'Essence du Christianisme dans son rapporta l'Unique et sa propriete dans

Manifestes Philasophiques, Text choisis (1839- 1845): Trad., par louis Althusser press uni., De Frans 1960.
- La Mort et l'Immortalite, Au'est- ce Que La Religion Nawvelle philasophie Allemende, Trad., par Hermamn Ewerbeek, Paris 1950.
- Reponse A un Theologien PP. 25-63 dans Herman Ewerbek.

2 ـ دراسات عن فيورباخ :

- Althusserl.,: Note du traducteur, dans Manifestus philosophie, Presses uni., France, paris 1960.
- Acton, H.B. The Illusion of the epoch, Routledge Kegan paul, london and Boston 1973.
- Arvon, H., L'Feuerbach au la Ransformation du Sacre. F.U.F. Paris 1957.
- Borth, K., Pratestant Though From Rousseau to Ritachd A clarndn Book, Published by Simon and Schuster 1969.
- Barth, K., An Introductory Essay in The Essence of Christianity appears in Die Theologie und die kirche, Zollikon- Zwrich, Evangelischer verlag A.G. 1928.
- Chamberlain, W.heaven Wasn't his Destination, London Allen and unwin 1941.
Engels, F.lwdvig feuerbach and The End of Classicel German philosophy 1968.
- Chreno, Melivn: The Introduction of Translation of Feuerbach «The Essence of faith According to luther: Harper & Raw publishion London 1967.
- Glasse, Johen: Why did feuerbach Concern himself with luther? P.P. 364- 385 in Revue Internationale De philosophie No. 101, 1972.
- Kamenka.: The philasophy of lwdwig Feuerbach. Routledge & kegan paul, London, 1970.
- Lenin, V.E., Materiaism and Empirio- Griticism, progress publishers, moscow 1967.
- Löwith, K.: From Hegel to Nietzsche, The Revolution in Nineteenth century Though, trans., from German by David E.Green, London, Constable 1965.
- Rearden, B.M.G. Religions Thought in The Nineteenth Century Combridge 1 Uni., Press 1966.
- Ratenstreich, Nathen: Anthnopalogy and Sensiblity in Revue Internationale De philosophie PP 336-344., No, 101, 1972.
- Marcuese, H.: Reason and Revouluation, Hegel and the Rise of Social Theory,(*) Beacon press 1960.
- Marx. K.: Theses On Feuerbach. 1840.
- Marx. K. and Engels: The German Idealogy,(*) pqrt 1 with selections from part II, Edited with an Introduction, by C.J. Arthur, International publishers New York 1970.
- Marx and Engels The Holy Family, or Gitique of Grilical Critiasm 1844.
- Mclellan, David: The yaung Hegelians and Karl Marx the Macmillan press 1td 3ed London, 1980.
- Mclellan, David: Marx Befor Marxism, Macmillan press 1td london 1970.
- Bruaire, Claude: L'homme miroir de Dieu pp 3456- 354 dans Revue International De philasophie. No, 101, 1972
- Sidney Hook: From Hegel to Marx, The Uni., of Michigan press fourth printing 1971.

- Tatarkiewicz wladyslaw: Nineteenth Century philosopy Translated by chestr A. kisiel, wodswarth publishing Company inc., Belmont california 1973.
- Vogel, H.: Introduction to translation The priciples of the philasophy of the future, Indiana polis Bobls- Merrill 1966.
- Wartofsky, Karl: Feuerbach, Cambridge uni., press Cambridge 1982.

3 ـ كتب عامة في الفلسفة :

- Beck. (Robert.N): Hand book in Social philasoply, Mcmillan publishing Co., inc, New York 1979.
- Berdyaev. N. The Beginning and the End, trans by R.M. French, Harper & Brathrss publisher, New York 1967.
- Berdyyaev.N. The Divin and the Unman, Translated from Russian by R.M. French, Geoffrey Bles, London 1949.
- Berdyauea. N.: The Russian Revolution, London, sheed & word 1934.
- Berdayaev N.,: The Origin of Russian Communism(*) by R.M. France, New York Charles scribner's sans 1937.
- Berdyeav N. Solitude and society(*) George Reavey Geoffey Bies, The Centemary Pres 1938.
- Berdyeav N.: Towords a New Epach, Geoffery bles london 1949.
- Brehier, Emile: The Nineteenth Century, period of systems 1800-1850 (Vol.V1) The History of Philosophy, translated by wade Basken, The uni., of chicago pres, Chicago 1968.
- Buber, Martin: Betwen Man and Man, The Mcmillan Company New York 1972.
- Fackenhein: The Religiaus Dimemsion in Hegel's thought Beacon press, Baston 1967.
- From, Erich (ed): The Nature of Man., The Macimillan company, London 1969.
- Giddens, Anthong: Capitalism and Modern Social theory an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber, Combridge Uni., Press, London 1979.
- Gustaw A. Wetter: Dialectical Materialism, trans. from germany by peter heath, Routledge and kegan paul London, 1960.
- Lossky, N., History of Russian philopby, International uni., Press, inc. New York 1972.
- Ludwig von uises: Theory of History, Yale uni., Press London 1957.
- Perry, R.B. The Realms of Values: A Critique of Human Ciuilization, Harward Uni., Press, Combridge 1954.
- Santyana G.: The Sence of Beauty, Daver publisation ine New York 1955.

- Seliger, Mortin: The Concept Marxist Conception of Idedagy Cambridge uni., press, London 1979.
- Thomas F.O'Dea: The Sociology of Religion, prentice Hall Inc., Englwood, New Jersey 1966.
- Tucker, Robert: Philosophy and Myth in Karl Marx, Cambridge Uni., Press 1964.

ثانياً ـ المراجع العربية :

1 ـ الكتب والمقالات العربية والمعربة :

(1) ارسطو طاليس : الطبيعة ، الترجمة العربية القديمة ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي . الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة 1964 .

(2) ارفون (هنري): فيورباخ ، الترجمة ابراهيم العريس المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ لبنان 1981 .

(3) ازفلد كولبة : المدخل الى الفلسفة ترجمة ابو العلا عفيفي . لجنة التأليف والترجمة والنشر ط3، القاهرة 1955 .

(4) ادينوكوف : ف . غ فن الادب الروائي عند تولستوي . ترجمة محمد يونس . دار الرشيد للنشر . بغداد العراق 1981 .

(5) اسبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة . ترجمة د. حسن حنفي ط2. مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة .

(6) الاشعري (أبو الحسن : مقالات الاسلاميين . طبعة : محمد محيي الدين عبد الحميد . القاهرة 1950 .

(7) امام عبد الفتاح امام : كيركجود، رائد الوجودية دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة 1982م .

(8) امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلي عند هيجل ط1 . دار المعارف بمصر . د . ت .
(9) اولف جيجن : المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية . ترجمة د. عزت قرني . دار النهضة العربية ، القاهرة 1977 .
(10) اوجست كورنو : اصول الفكر الماركسي . ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد . دار الاداب . بيروت 1968 .
(11) اوجست كورنو : ماركس وانجلز ، حياتهما وأعمالهما الفكرية ترجمة الياس مرقص . دار الحقيقة . بيروت 1975 .
(12) التوسير ، (لويس): التناقض ولا احادية التحديد (ملاحظات بحث) في كتاب قراءات في المادية الجدلية . ترجمة قيس الشامي ـ دار الطليعة للطباعة والنشر . بيروت .
(13) الياس مرقص : مقدمة ترجمته لكتابا باور وماركس حول المسألة اليهودية . دار الحقيقة ـ بيروت . لبنان د.ت.
(14) الياس مرقص : مقدمة ترجمته لكتابا فيورباخ «مبادىء فلسفة المستقبل . والقضايا الأولية لاصلاح الفلسفة . دار الحقيقة . بيروت . لبنان .
(15) برية (اميل): اتجاهات الفلسفة المعاصرة . ترجمة د. محمود قاسم ـ دار الكشاف . بيروت . وهناك ترجمة اخرى لنفس الكتاب بعنوان (قضايا الفلسفة المعاصرة) ترجمة : حنا بولس الشاعر ـ دار الطليعة بيروت .
(16) بليخانوف (جورج): الفن والحياة الاجتماعية . ترجمة الياس شاهين . دار التقدم . موسكو 1983 .
(17) بيري ، رالف بارثون : آفاق القيمة . ترجمة د. عبد المحسن عاطف سلام دار النهضة العربية . القاهرة د.ت.
(18) بردياثيف : الحلم والواقع . ترجمة فؤاد كامل . الادارة العامة للثقافة . مصر 1961 .
(19) بردياثيف : العزلة والمجتمع . ترجمة فؤاد كامل . دار النهضة المصرية . القاهرة 1960 .
(20) بردياثيف : اصل الشيوعية الروسية . ترجمة فؤاد كامل الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ القاهرة 1966 ـ وهناك ترجمة ثانية للكتاب بعنوان : «منابع الشيوعية

الروسية ومعناها .. لذوقان قرقوط . دار الطليعة بيروت 1972 .
(21) البراوي (دكتور راشد): المذاهب الاشتراكية المعاصرة مكتبة الانجلو المصرية 1967 .
(22) توفيق الطويل (الدكتور): الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ط3 النهضة العربية . القاهرة 1976 .
(23) توفيق الطويل (الدكتور): العقليون والتجريبيون في فلسفة الاخلاق . بحث مستخرج من مجلة كلية الاداب . المجلد الرابع عشر . القاهرة 1952 .
(24) جارودي روجيه : فكر هيجل . ترجمة الياس مرقص ـ دار الحقيقة ـ بيروت د.ت.
(25) جارودي روجيه : كارل ماركس . ترجمة جورج طرابيشي ، دار الاداب ، بيروت ، لبنان ط 2 ، 1970 .
(26) جارودي روجيه : ماركسية القرن العشرين . ترجمة نزيه حكيم . دار الاداب بيروت ، لبنان ، 1972 .
(27) جارودي روجيه : النظرية المادية في المعرفة . ترجمة ابراهيم قريط ـ دار دمشق للطباعة د.ت.
(28) جارودي روجيه : نظريات حول الانسان . ترجمة د. يحيى هويدي . المجلس الاعلى للثقافة . القاهرة 1983 .
(29) جاك شارون : الموت في الفكر الغربي . ترجمة كامل يوسف المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب الكويت 1984 .
(30) جان هيبوليت : دراسات في ماركس وهيجل . ترجمة جورج صدقني . منشورات وزارة الثقافة السورية . دمشق 1971 .
(31) جون ماكوري : الوجودية . ترجمة امام عبد الفتاح امام المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب . الكويت 1982 .
(32) جون فويفيل : الادب والفن في ضوء الواقعية . محمد مفيد الشوباشي دار الفكر العربي ، القاهرة د.ت.
(33) جون لويس : المدخل الى الفلسفة . ترجمة د. انور عبد الملك ط1ـ الدار المصرية للكتب . القاهرة 1957 .

(34) جيمس كولينز : الله في الفلسفة الحديثة . ترجمة فؤاد كامل . دار غريب للطباعة . القاهرة 1973 .
(35) حبيب الشاروني (الدكتور) فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية ـ مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة 1974 .
(36) حسن حنفي (الدكتور): مقدمة ترجمة رسالة في اللاهوت والسياسة . لاسبينوزا ط2 مكتبة الانجلو المصرية . القاهرة د.ت.
(37) حسن حنفي (الدكتور): الاغتراب الديني عند فيورباخ . بحث في مجلة مستخرج من مجلة عالم الفكر الكويتية 1983 .
(38) حسن شحاته سعفان (الدكتور): علم الاجتماع الديني . مطبعة دار التأليف والنشر . القاهرة 1957 .
(38) ريتشارد هونجسوالد : فلسفة الهيجلية في كتاب رونز فلسفة القرن العشرين . ترجمة عثمان نويه . مؤسسة السجل العربي القاهرة 1963 .
(39) رينيه سيروا : هيجل والهيجلية . ترجمة نهاد رضا ، دار الانوار ، بيروت ، لبنان د.ت.
(40) رجب (الدكتور محمود): الاغتراب ، منشأة المعارف . الاسكندرية 1980 .
(41) زكريا ابراهيم (الدكتور): مشكلة الحب ط2. مكتبة مصر القاهرة 1970 .
(42) زكريا ابراهيم (الدكتور): هيجل او المثالية المطلقة . مكتبة مصر ـ القاهرة 1970 .
(43) زكريا ابراهيم (الدكتور): مشكلة الانسان . مكتبة مصر ـ القاهرة د.ت.
(44) سانتيانا ، جورج : الاحساس بالجمال . ترجمة محمد مصطفى بدوي . الانجلو المصرية . القاهرة د.ت.
(45) سيدني هوك : البطل في التاريخ . ترجمة : مروان الجابري المؤسسة الاهلية للطباعة والنشر. بيروت 1959 .
(46) شاخت (ريتشارد): الاغتراب . ترجمة كامل يوسف . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت لبنان 1980 .
(48) صادق جلال العظمة (الدكتور): دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة . دار العودة . بيروت ، لبنان ط2 ، 1974 .

(49) صلاح مخيمر (الدكتور): رسالة في سيكولوجية الحب ط2 الانجلو المصرية . القاهرة 1976 .

(50) عثمان امين : (الدكتور): محاولات فلسفية الانجلو المصرية ط2 القاهرة . 1967 .

(51) فرويد : مستقبل الوهم . ترجمة جورج طرابيشي . دار الطليعة . بيروت . لبنان 1974 .

(52) فرويد : خمس حالات في التحليل النفسي ج2 : ترجمة د. صلاح مخيمر ، عبده ميخائيل ، الانجلو المصرية ـ القاهرة .

(53) فرنز مهرنغ : كارل ماركس . تاريخ حياته ونضاله . ترجمة خليل الهندي . دار الطليعة . بيروت . 1972 .

(54) فردريك انجلز : فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية وللكتاب ترجمات عديدة . اولها ترجمة : راشد البراوي ضمن كتاب التفسير المادي للتاريخ . النهضة العربية القاهرة 1947 . وترجمة د. فؤاد أيوب . دار الطليعة . بيروت لبنان . وترجمة : جورج استور دار الفكر الجديد، د.ت. وترجمة دار التقدم بموسكو .

(55) فيورباخ ، لدفيج : مبادىء فلسفة المستقبل وقضايا اولية لاصلاح الفلسفة في مجلد واحد . ترجمة الياس مرقص . دار الحقيقة . بيروت ، لبنان 1975 .

(56) كانط (امانويل): تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق . ترجمة د. عبد الغفار مكاوي . الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة 1965 . وهناك ترجمة عربية ثانية بعنوان «اسس ميتافيزيقا الاخلاق للدكتور ، محمد فتحي الشنيطي . دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ، لبنان 1970 .

(57) كلمنجدر ف.د: الماركسية والفن الحديث . ترجمة ابراهيم فتحي . دار الاداب والثقافة . بيروت 1980 .

(58) كامو (البير): المتمرد ترجمة : عبد المنعم حفني . مطبعة الدار السرية . القاهرة د.ت.

(59) لوكاش جورج : الادب والفن والوعي الطبيعي . ترجمة هنري عبود ، دار الطليعة . بيروت لبنان د.ت. الدار المصرية . (60)

(60) لوكاش جورج : دراسة في الواقعية الأوروبية ترجمة أمير اسكندر الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1972

(61) لينين : الدفاتر الفلسفية في مجلدين . ترجمة الياس مرقص . دار الحقيقة ، بيروت ، لبنان 1974 .
(62) لينين : المادية والمذهب النقدي التجريبي . ترجمة فؤاد أيوب . دار دمشق للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان .
(63) ماركس وانجلز : الايديولوجيا الالمانية . ترجمة فؤاد أيوب . دار دمشق للطباعة والنشر . بيروت ـ لبنان 1976 .
(64) ماركس وانجلز : العائلة المقدسة او نقد النقد النقدي . ترجمة حنا عبود . دار دمشق للطباعة بيروت ، لبنان ، د.ت.
(65) ماركس : مخطوطات 1844 ترجمة محمد مستجير مصطفى . دار الثقافة الجديدة . بالقاهرة 1974 .
(66) ماركس : قضايا على فيورباخ ملحق بكتاب ماركس وانجلز . الايديولوجيا الالمانية . الترجمة العربية ـ دار دمشق 1976 .
(67) محمد عبد الله دارز : الدين . بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان مطبعة السعادة . القاهرة 1969 .
(68) مكاوي (الدكتور عبد الغفار): دراسته عن ليبنز في مقدمة ترجمته . المونادولوجيا ـ دار الثقافة للنشر والتوزيع . القاهرة د.ت.
(69) مكاوي (الدكتور عبد الغفار): الانتربولوجيا الفلسفية . مخطوط .
(70) هويدي (الدكتور يحيى): دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . دار النهضة العربية . القاهرة 1968 .
(71) هربرت ماركيوز : العقل والثورة . هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية . ترجمة : فؤاد زكريا . الهيئة العامة للكتاب ط1 القاهرة 1970 .
(72) هرمان راندال : تكوين العقل الحديث . ج2 ترجمة جورج طعمة . دار الثقافة الجديدة . بيروت 1965 .
(73) ولتر سيتس : فلسفةُ هيجل ترجمة د. امام عبد الفتاح امام . دار الثقافة . للطباعة والنشر ط1 القاهرة 1975 .

ب ـ رسائل جامعية :

(1) اميرة حلمي مطر : فكرة الطبيعة عند اليونان «رسالة ماجستير» غير منشورة ـ آداب القاهرة .

(2) مجدي الجزيري : الحرية والحضارة عند بردياثيف ـ رسالة دكتوراه غير منشورة . آداب القاهرة .

(3) وليد عطاري : الوعي ، تطوره في فلسفة هيجل . رسالة ماجستير غير منشورة . آداب القاهرة .